

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطو طاليس

ترجمت من اليونانية إلى العربية وسأدره بخطمة بمسمة في علم الأخلاق

وتلويته وعلق عليه تعليقات قصيرة

بأوتلي صاقليل

استاذ الفلسفة اليونانية في الدار في تونس ثم مديراً للمدرسة العربية في تونس

وقته إلى العربية

أحمد لطفي السيد

مدير دار الكتب المصرية



تمثال أرسطوطاليس المحفوظ في رومة في سراى إسپادا

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تألف
أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق
وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلمى سانتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

شبكة كتب الشيعة

الجزء الأول

49972

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٣٤٣ هـ



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

فهرس

الجزء الأول من علم الأخلاق

صيفة

مقدمة بارتلمى ساتهلير (مترجم أرسطو من اليونانية) : التهج الذى يجب أن يسلك
فى علم الأخلاق - القضاء المسألة التى عليها يتأسس - النتائج المحققة لتلك القضايا
البيكولوجية - تطبيقات علم الأخلاق - روابط الأخلاق بالسياسة - مذاهب الفلسفة
الأخلاقية - أفلاطون - فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهذى
سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تتعلق بطبع الإنسان وما قدر له على طريقة تكاد
تكون معصومة من الخطأ - فى أن هذا المذهب جميل وحق أبدا - أرسطو طاليس -
الموافقات والفروق بينه وبين أفلاطون - أنه اتخذ فى اعتباره السعادة هى الغرض
الأسمى للحياة - إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها - صور أخلاقية - النظريات العجيبة
للعدل والصدقة - الرواية اليونانية - قيمتها - عيوبها - "كنت" أكبر الأخلاقيين
المتأخرين - قصور نمطه - لا أدريته - قيمة مذهبه - اعتبارات على الأدب العملى مطبقة
على هذا القرن (التاسع عشر) ١

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول : الخير هو غرض أفعال الإنسان جميعها - اختلاف الغايات التى تنبئها
ومراتبها - أهمية الغرض والخير الأعلى - رفعة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن
يعلّمنا إياهما - مرتبة الضبط التى يمكن طلبها فى هذا العلم - فى أن الشباب قليل الصلاحية
لدرس السياسة ١٦٤

الباب الثانى : فى أن الغرض الاسمى للإنسان بإجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء
فى طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تخالف الأنماط
من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتهاء إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التى
يعيشها ، فالبحث عن اللذات كاف فى نظر العالم ، وحب المجد نصيب الطامع الراقية وكذلك
حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة - احتقار الثروة ١٧٤

- الباب الثالث : المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب "المثل" لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيثاغوريون أو "إسفنيس" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز - أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الانسان ويستعملها ... ١٨١
- الباب الرابع : الخير في كل صف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يعمل الباقي - السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق تفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للانسان، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفضيلة ... ١٨٩
- الباب الخامس : في أن رسم السعادة هذا ناقص قصا لا مناص منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يلتزم الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ ... ١٩٦
- الباب السادس : الدليل على صحة حد السعادة الذي عرض آقا - لإدراك هذا التعريف إدراكا تاما يلزم تقريبه من المحمولات المختلفة للسعادة التي يحملها عليها العوام - تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتما - الفاعلية التي تسيرها الفضيلة هي الشرط الأعلى لسعادة الإنسان، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا، فهي تواضع ضرورية لها على ما يظهر ... ١٩٨
- الباب السابع : السعادة ليست معلولة للصداقة، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا - شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذي ترى اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا، لأنه هو وهذه الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجسد - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت ؟ ... ٢٠٤
- الباب الثامن : لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة . وليس شيء أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلة - إن المحن تقوى الفضيلة وتريدها ، فان امرأ أخير لا يكون بائسا البتة - بشاشة الحكيم وثبات خلقه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين ... ٢٠٩

- الباب التاسع : في أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثر فينا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم - طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الإنسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة - هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة ... ٢١٤
- الباب العاشر : أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحنا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما إضافي وتبعي - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا ، لأنها أيضا المبدأ والعلة للخيرات التي نرغب فيها بسعينا للوصول إلى السعادة ... ٢١٦
- الباب الحادي عشر : إذا أريد فهم السعادة ، ينبغي درس الفضيلة التي تؤتيها - الفضيلة هي الموضوع الأصلي لأعمال الرجل السياسي - لكي يحسن الرجل حكم الناس ينبغي أن يكون قد درس النفس الانسانية - الحدود التي ينبغي أن تحد بها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التي تقررها المؤلف على النفس في مؤلفاته المذهبية - جزآن أصليان في النفس أحدهما غير عاقل والثاني ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جزء حيواني ونباتي محض ، والى جزء يمكنه أن يطيع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية ... ٢١٩

الكتاب الثاني

نظرية الفضيلة

- الباب الأول : في تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تكون إلا بواسطة العادة - الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات ، ونحن نحيلها الى ملكات محددة معينة بالاستعمال الذي نستعملها فيه ، فان المرء لا يتعلم إحسان الفعل إلا بأن يفعل - الأهمية القصوى للعادات ، فينبغي أن يعتاد الإنسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى ... ٢٢٥
- الباب الثاني : إن المصنف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الجتمى للتفاصيل التي يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل إفراط بالأكثر أو بالآقل يفسد الفضيلة والحكمة ... ٢٢٩

الباب الثالث : لكى يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التى يجدها بعد الفعل كـ الخير يلذ له عمل الخير والشرير يلذ له عمل الشر - حكمة أفلاطون -
فى تأثير اللذة والألم فى الفضيلة تأثيرا عظيما - حسن التصرف أو سوءه فى اللذة والألم هو مناط التميز بين الناس - كعلما الأخلاق والسياسة يجب أن يشتغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون فى هذا المؤلف ٢٣٣

الباب الرابع : إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان بصير فاضلا بأن يأتى أفضال الفضيلة - الفرق بين أفضلية وبين الفنون العادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والثبات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الغريبة لعوام الناس فى التغلف وفى إتيان الفضيلة - إنهم يمتقدون أن الأقوال كافية فى ذلك ٢٣٧

الباب الخامس : النظرية العامة للفضيلة - يوجد فى النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والغواص ، والعادات - حد الشهوات والغواص - الفضائل والذرائع ليست شموات ، ✓ وليست كذلك خواص ولكنها عادات ٢٤٠

الباب السادس : فى طبيعة الفضيلة - أنها بالنسبة لأى شئ كان الكيف الذى هو وفاء هذا الشئ ، وتماه - فضيلة العبد وفضيلة الحصان - حد الوسط فى الرياضيات - الوسط الأخلاق أصعب فى إيجادها - الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا - الإفراط أو التفريط فى وجدانات الانسان وفى أفعاله - الفضيلة تلتق بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداها بالإفراط والأخرى بالتفريط - استثناءات ٢٤٣

الباب السابع : تطبيق العموميات التى سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجبن - الاعتدال وسط بين الفجور والخمود - السخاء وسط بين الإحراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين إفراط وتفريط لم يعط لكليهما اسم خاص - قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين التفعج والتعمية - البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية ... ٢٥٠

الباب الثامن : التصاد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التى هى الوسط - مقابلة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر منه عن الوسط الذى يفصلهما - فى بعض

الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالإفراط وتارة يقترب الطرف بالنفريط - التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الخمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور - لهذه الفروق سبيان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا ٢٥٨

الباب التاسع : في صعوبة أن يكون الانسان فاضلا ، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة - دراسة الميول الطبيعية التي يشعر بها الانسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد - وسيلة معرفة تلك الميول - ضرورة مقاومة اللذة - عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة - يلزم أن يتعود الانسان بنبات العمل ٢٦١

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الاول : في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية - تعريف الاختيارى والاختيارى - في نوعى الاختيارات : القسر والجهل - النوع الأول للأشياء الاختيارية - أمثله مختلفة لأحوال القوة القاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء - في أن الموت آثر من بعض الأفعال : " الأليمون لأوريفيد " - تعريف عام للاختيارى والاختيارى - اللذة والخير لا تُكرهانا - لأن يأخذ الانسان نفسه باللائمة أعدل غالبا من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية ٢٦٥

الباب الثانى : تابع لما قبله : النوع الثانى من الأشياء الإرادية - الأشياء الإرادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين إتيان الفعل بسبب الجهل وبين إتيانه دون أن يعرف الفاعل ما ذا يفعل - أمثله مختلفة - حد الفعل الإرادى - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لإرادة ٢٧٠

الباب الثالث : نظرية الاختيار الأدبى أو القصد - لا يمكن أن يشته بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالإرادة ولا بالفكرة - المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبى يمكن أن يشته بالفكر الذى يسبق عقد نيائنا ٢٧٥

الباب الرابع : في المعادلة - المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة
ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة - لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمشكوك
فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الغرض المطلوب وهي لا تخص
إلا الأشياء التي نطلبها ممكنة - وصف موضوع المعادلة - الاختيار يأتي بعد المعادلة -
مثال من "هومبروس" - الحد الأخير للاختيار الأدبي ٢٨٠

الباب الخامس : موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - إيضاح هذه النظرية -
صعوبات المذاهب التي تقول بأن الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه
لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى
الحق في جميع الأحوال ٢٨٦

الباب السادس : الفضيلة والزيلة إراديتان - إبطال النظرية المضادة - مثال المقتنين
وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم تثبت تماماً أنهم يعتقدون أن أفعال الناس إرادية -
رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية ... نحن نتصرف في عاداتنا ، فطيناً أن نظامها
خشية أن تجرنا الى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب إرادية كزنايل الروح ، وفي هذه
الحالة هي كذلك محل اللوم كالرغبة في الخير ليست نذجة استعداد طبعي محض - انها تنبع
من العادة التي تؤهلنا الى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة
وبيان النظريات اللاحقة ٢٨٩

الباب السابع : في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الانسان
على العموم إنما هو الشرور - تمييز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة
اقتحامه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر عنا - الشجاعة الحققة هي التي تكون عند
أعظم الأخطار وعند أشد الأضرار داعية للخوف - أعظم خطر هو خطر الموت في الحروب -
جمال الموت في سبيل المجد ٢٩٧

الباب الثامن : مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيها العقل -
حد الشجاعة الحققة - إفراط وعبوب متعلقة بالشجاعة - السليتون - الرجل المتهور -
الصف - الجبان - نسب الشجاعة الى التهور والى الجبن - الانحمار ليس دليلاً على
الشجاعة - الملخص ٣٠٠

الباب التاسع : أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال "هوميروس" - الجنود المطيعون خوفا من رئيسهم - (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند المدربين على الحروب - الجند هم غالبا أقل إقداما من أهالي المدينة - واقعة هرميوم - (٣) شجاعة الغضب - نتائج الغضب . لو كان في الغضب تدبر لصار شجاعة حققة - (٤) الشجاعة التي تأتي من الثقة بالنجاح . الإقدام والثبات في الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجهل وأنها لا تقف أمام الخطر الحق ... ٣٠٥

الباب العاشر : الشجاعة هي دائما شاقة جدًا وهذا هو ما يجعلها أهلا للاحترام - المصارعون - الفضيلة على العموم تقتضى ضحايا ومجهودات مؤلمة - خاتمة نظرية الشجاعة ... ٣١٣

الباب الحادى عشر : فى الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات الشم إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللس على العموم - مثل "فلوكسين الأركسى" - خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزرر ووحشى مما - عدم الاعتدال لا يتمتع حتى باللس إلا فى بعض أجزاء البدن ... ٣١٦

الباب الثانى عشر : بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامة - رغبات خاصة وصناعية - يخطئ الانسان نادرا فى أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب فى الشهوات الخاصة بالانهمالك فيها على أوضاع قليلة الملازمة - الاعتدال فى الآلام أصعب تعريفا منه فى اللذات - عدم الشعور أمام اللذائذ هو شئ نادر وليس من الانسانية فى شئ - مميزات الانسان المعتدل حقاً ... ٣٢٠

الباب الثالث عشر : المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل فى باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التى يطلبها الانسان بالطبع - عدم اعتدال الأطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل يجب أن يخضع الى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال ... ٣٢٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

لما اتجهت الميول العامة، منذ زمان، إلى إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية، إرضاء لأطباع الطلبة العلمية، وإتماما لبرامج التربية المصرية، فكرت في أية مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلا في الأفهام وأبعدها عن التضاد الصريح للألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هي فلسفة أرسطوطاليس . وما كان المعلم الأول جديدا في معاهدنا الدينية، بل ذكره مألوف عند طلبة المنطق خصوصا الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابي أو بعض مختصرات ابن رشد ... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عند السلف بصدر رحب وتغلغلت في البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين . واشتغل بها الخلفاء وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق وفي الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو ومثلي مذهب المشائين حتى في أوروبا نفسها من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر . وتألف بذلك من مجموع بحوثهم في الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العريية .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذى يتألف عادة من مزاجها الطبيعى وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنسية . وهذه الفلسفة العربية قد أنتشرت فى مصر وفى جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصبغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وهما نحن أولاء ، مهما رثت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فاننا لا نزال نفكر ، من حيث لا نشعر ، على طريقة الفلسفة العربية ولا نزال نرى آثارها ظاهرة جَدّ الظهور فى دواوين شعرائنا وكتب كتابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، فى تلك المجموعة التى تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن نكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس . فإن الفلسفة العربية هى فى مجموعها فلسفة أرسطوطاليس . فى الجاهلية كان الآراميون هم العنصر السائد فى الشرق من بين عناصر العائلة السامية . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثانى بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامى يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونها إلى لغتهم السريانية وعلى الخصوص فلسفة أرسطوطاليس . فلما فتح العرب العراق والجزيرة ورثوا من الآراميين شيئاً من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربى مكث قليل الميل إلى الفلسفة الى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخل العنصر العجمى فى الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهوراً واضحاً وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكتب اليونانية وأشتدت الحركة الفلسفية في زمن المأمون ومن بعده في الشرق ثم في زمن الحكم المستنصر بالله وبعض الخلفاء وملوك الطوائف في اسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصوراً على كتب أرسطو، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعها بطابعها . وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشرحها ففهمها العرب أكثر من غيرها ، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل في باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولاً عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة ، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئاً آخر غير فلسفة أرسطو طاليس طبع بالطابع العربي وسميت الفلسفة العربية . وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوروبية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوروبية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية ، أم باللاتينية ، أم باللغات الأوروبية الأخرى فكانت مفتاحاً للتفكير العصري الذي أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو ، وأكرر أنها أشد المذاهب اتفاقاً مع ما لوفاتنا الحالية ، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها ، رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية . والذي لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة ، أو بعبارة أصرح ، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض ، هو في بلادنا الآن أنزل جداً مما كان عليه في أوّل النهضة الأوروبية الحديثة (الرئيسانس) .

لست أعنى بالاعتبارات السابقة أن درس فلسفة أرسطوطاليس ليس
 إلا ضرورة اقتضتها حالنا الراهنة من التخلف في الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط
 حلقات السلسلة بيننا وبين الفلسفة العربية ، وأنه لولا هذه مقتضيات لما كان
 علينا أن نغنى بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرناً . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول
 خالدة ما حدها وطن ولا أخنى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدينة صروح
 مجدها العلمى حتى مدينتنا الحديثة ، حتى المدنية المستقبلية على الفرض الذى افترضه
 بارتلمى ساتهليز ، إذ افترض أنه إذا أغارت أمم بربرية أيا كانت على هذه المدنية
 الحديثة فأودت بما فيها من علم وفلسفة فالى من يرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟
 أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "ليبيتر" أم الى "ديكارت" ؟ كلا !
 على رغم عبقرية هؤلاء فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذى اليه رجعت العرب
 واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المفترضة وفى مثل هذه الضرورة .
 وفى الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلماً فى نوع خاص من العلوم دون
 سواه ، بل هو معلم فى الفلسفة ، معلم فى العلوم ، معلم فى الآداب ، فهو كما لقبته العرب
 « بالمعلم الأول » على الإطلاق ، وكما وصفه دنتى ، فى جحيمه ، بأنه « معلم الذين
 يعلمون » . قد استوى فى الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد ، علماء الطبيعيات
 وعلماء ما بعد الطبيعة ، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال فولتير :

« أرسطوطاليس ، أى رجل هو ! يخطّ قواعد المأساة (التراجيديات) باليد ذاتها »
 « التى يقررها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتى بها كشف ، »
 « بقدر ما يستطيع ، عن الطبيعة حجابها الكبير ! أفستطيع المرء ألا يعجب بأرسطو »
 « وقد رأى أنه قد علم حق العلم بمبادئ البلاغة والشعر ! أين هو فى أيامنا ذلك »

« العالم الطبيعي الذى يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينشئ خطابة أو يكتب »
 « مأساة ؟ لقد أبان أرسطوطاليس ، بعد أفلاطون ، أن الفلسفة الحقة هى »
 « المرشد الخفى للعقل الى جميع الفنون . إن القواعد التى وضعها لا تزال الى »
 « اليوم هى قواعد خير المؤلفين عندنا » .

أما فى الفلسفة فإن أرسطوطاليس هو الذى أعطى العلم صورته التى هو عليها
 إلى الآن واتخذ له أسلوبه الذى لن يفارقه . ورسم أهم من ذلك ، رسم للعلم
 طريقته وهى المشاهدة التى كثيرا ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة .
 كلا ! بل انشاهدة هى نمط أرسطوطاليس ابتدعه وهدى اليه وألح فيه واستعمله
 فى كل بحثه وتأليفه ، قال فى " كتاب السياسة " :

" فلا ينبغي أن يُطلب الضبط من الاعتبارات النظرية المجردة بقدر ما يكون
 فى مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس " ^(١) .

وقال فى " السياسة " أيضا :

" وهنا ، كما فى كل موطن آخر ، الصعود إلى مبدأ الأشياء والعناية بتتبع تطورها
 هو آمن طريق للمشاهدة " ^(٢) .

من أجل ذلك اعترف " أوغست كونت " إمام الفلسفة الوضعية بأن
 أرسطوطاليس هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقى (ما بعد الطبيعى)
 إلى طورها الوضعى ، وتبعه فى ذلك فلاسفة الاسكندرية ^(٣) .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ ب ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمة بارتلى ساتنهاير طبعة باريس

سنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة بارتلى ساتنهاير ك ١ ب ١ ف ٣ ص ٣ طبعة باريس سنة ١٨٤٨

(٣) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ٢٤ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

وهو الذى وضع علم المنطق . قال "كنت" نفسه : "لقد لبث المنطق
ألفى عام لم يخط خطوة واحدة خارج الحدود التى رسمها له أرسطوطاليس" . وألف
فى البسيكولوجيا "كتاب النفس" المشهور وغيره . وقرر قواعد البويطيقا (الشعر) .
وأحسن تقرير "الخطابة" بما لم يطاوله فيه أحد . وألف فيما بعد الطبيعة كتابه
الجليل . وأما فيما يسميه "فلسفة الأشياء الانسانية" ويسمى الآن بالسوسيولوجيا
(علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذلك الأثر
الفخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن . قال أوغست كونت :
« ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تلخيص التاريخ العام للأعمال المتعاقبة »
« التى قام بها العقل الإنسانى فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنى أرى مع ذلك من »
« الواجب على أن أتوه بادئ بدء باسم أرسطوطاليس العظيم فإن « سياسته » »
« الخالدة هى ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »
« الوقت هى المنوال الذى نسجت عليه أكثر الأعمال التى جاءت بعدها فى هذا »
« الموضوع ولكن فى زمان كان فيه العقل الوضعى لا يكاد يتخطى »
« دور التولد ولم يكن بعد قد بدأ نوره يلوح إلا فى الهندسة وحدها ، وحينما »
« كانت المشاهدات السياسية محصورة بالضرورة فى حالة اجتماعية أولية »
« وذات صورة واحدة تقريبا بل ممثلة فى شعب محدود جدا ، يكون فى الحق »
« من المعجزات أن ينتج العقل الإنسانى فى تلك الظروف على هذا الموضوع »
« كتابا جليلا كهذا ، روحه العامة ربما كانت أقل بعدا من الوضعية الحقة »
« عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هذا الأب الخالد للفلسفة . فليقرأ »
« مثلا [وإلى اليوم لا تزال أرقى العقول تستفيد من قراءته] ذلك التحليل المحكم »

« الذى به فند أرسطو الأحلام الخطرة التى قامت بأفلاطون ومقلديه فيما يتعلق »
 « بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التحليل ير بغاية السهولة دلائل عديدة »
 « ليست قابلة للتجريح على إحكام فى الضبط وحصافة فى العقل وقوة فى الحجّة »
 « لم يطلها فى مثل هذه المادة أى بحث آخر إلى الآن ، بل ندر ما يساويها ^(١) . »

هذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فانه قد ابتدع المتيورولوجيا
 (الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق ، وألف فى الطبيعة وفى التاريخ الطبيعى إلى آخرها
 سذكه عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قوله بارتلى سانتيلير : ” إن
 أرسطو طاليس فى العلم هو أقوى عقل خلقه الله إلى الآن “ .

ولقد جئت عمدا إلى الاستدلال بآراء بعض أساطين النهضة الحالية من أعمقهم
 إلحادا إلى أشدهم تدبنا ، ومن الفيلسوف الوضعى إلى الشاعر والأديب ، ليرى الذين
 فتنهم النهضة الحديثة أن الابتداء بدرس فلسفة أرسطو طاليس الموحد لا يفوت
 عليهم شيئا كثيرا ، ولا يُعتبر — كما قد قيل — ضياعا للوقت . بل هو على ضد ذلك
 أقرب طريق .

على الاعتبارات التى قدمناها واننى لا يسمح لنا المقام فى هذا التصدير بالتبسط فيها ،
 نرجح كثيرا أن الطريق القريب والأمين والخالى من العقبات إلى تمكين الفلسفة من
 بيناتنا العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات
 المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على
 المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطو طاليس . ولذلك أعترفت أن

(١) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ، ج ٤ ص ٢٤٠ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٨٣٩

أنقل منها إلى العربية أهم أجزائها . فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت أن أبدأ بنشر الاجتماعيات فانها أسهل تناولا وأعجل فائدة .

ليتنى كنت أعرف اليونانية فأنقل عنها مباشرة كما نقل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدعى إلى الضبط في النقل وأدنى إلى الوقوف على مرامى أرسطو . ولكنى من قبل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة من درس فلسفة أرسطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنسية التي نقلها الأستاذ « بارتلمى ساتهليز » من اليونانية مباشرة . لأنه مكث طويلا معلم الفلسفة اليونانية في « الكوليج دى فرنس » ولأنه هو الوحيد الذى ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذى آستكشف حديثا . ولأن ساتهليز قد علق تعليقات متصلة ممتعة ينتفع بها المدرسون والطلبة . ومع ذلك فإنى كنت أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « تيرو » عند اللبس والغموض وعند الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتلمى ساتهليز لأنها هى وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفانا المترجم الفرنسي مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاق وإن كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونيا لا أرسطوطاليا . لذلك نكتفى بمقدمته حتى لا يفرق الكتاب الأصل في المقدمات . ونقتصر في هذا التصدير على أن نثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستثناة من سير عطاء الرجال بل هى كثلها أو تزيد في تحالف المصادر الأولى لروايتها وفيما أدخل عليها المترجمون من القصص التي هى

بالسمر أشبه . سنة كتاب السير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .
فهم حب من يحبون إلى الغلو في رواية موجبات الكرامة . وتحلمهم شهوة البغض
لمن يبغضون على الإغراق في رواية موجبات الملامة . وهؤلاء وهؤلاء قد
لا يعجزهم أن يخترعوا من عند أنفسهم وقائع يسطرونها وأحاديث يخلقونها أو يلفقونها
ليرضوا ميلهم إلى تعظيم المترجم أو إلى تحقيره أو إلى إعجاب الناس بما يسطرون .
ثم يأتي من بعد ذلك خلف حسن النية يروى الوقائع على ما وصلته . وبذلك
يعيش الكذب زمنا ما حتى يطله التحقيق . من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه
لأهم الأغلط من هذا القبيل كل في موضعه ، معتمدين على ما استخلصه المحققون
في عصرنا الحاضر من الينابيع اليونانية الأولى بعد أن عارضوا بين الروايات المختلفة
ورجحوا ما ثبت صحته منها . حتى تخلص ، بقدر الإمكان ، سيرة المعلم الأول مما
أدخل عليها منتقصوه ظلما ومما أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة .
وما كان بأرسطو حاجة إلى الثناء بالباطل فإن نظرة واحدة في مؤلفاته الخالدات
ونفوذ تعاليمه في القرون وبقاءها على النقد أجدى في باب المدح من كل الأساطير .

لم يكن أرسطو ، كما قيل ، نصف يوناني بل هو يوناني صميم أبوه "نيقوماخوس"
من ولد إسقليداس . وأمه "فايستيس" أو "فايستاس" يتصل نسبها بإسقليداس
أيضا ، كما رواه ابن النديم عن بطليموس الغريب^(١) . وكلاهما من مدينة أسطاغيرا
وهي مستعمرة يونانية على شاطئ البحر في شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هي اللغة

(١) قال هلمن في كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان بياريس سنة ١٩٢٠
«نحن نعلم بوجود رجل يقال له بطليموس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين تدل القرائن المختلفة
على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لا أقل وبين سنة ٢٢٠ م لا أكثر» .

اليونانية . وفيما عدا رواية بطليموس التي تناقلها بعض مترجمي العرب من أن نيقوماخوس كان طبيبا لفيلبس ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن نيقوماخوس كان صديق الملك "آمتاس" الثاني وطيبه . أما هملن فقد قال : "وكان نيقوماخوس طبيب آمتاس ابن أنخي فيلبس والذي خاعه هذا الأخير من الملك" . وهذا القول مخالف للواقع ، فإن آمتاس الثالث لم يكن ملكا إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩ أعني بعد وفاة نيقوماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير طبيبا له .

ولد أرسطوطاليس في السنة الأولى من الأولمبياد التاسع والتسعين أى سنة ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد . وأوثق مصدر في ذلك هو "أبلودور الآثيني" . قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أبلودور قد أستنتج هذا التاريخ من أن أرسطو توفي في السنة الثالثة من الأولمبياد الرابع عشر بعد المائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة بإجماع الرواة الذين أخذوا عن أبلودور والذين لم يأخذوا عنه ما عدا النكبة "أوميلوس" الذي قال إن أرسطو عاش سبعين سنة وروايته غير موثوق بها لأنه يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسدة بجميع أجزائها . ومثل هذه الرواية في عدم صحتها مارواه ابن أبي أصيبعة عن بطليموس الغريب أن أرسطو توفي وهو ابن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله ابن النديم من أن أرسطو توفي وله ست وستون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش سبعا وستين سنة .

كانت ملازمة نيقوماخوس لملك آمنتاس الثانى مدعاة إلى أن يُنشأ أبنه أرسطوطاليس فى بيت الملك^(١) مع فيلبس أصغر أبناء الملك لتقاربهما فى السن وأنعقدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيلبس وورثها بعده أبنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئاً عن تفاصيل التربية الأولى لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأثرى^(٢) صديق أبيه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره فسافر إلى آثينا فى طلب العلم ، وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجميل لبرقسانس وأداه إليه فى شخص أبنه ” نيقانور “ إذ كفله وذكر فى وصيته أمر تزويج أبنته ” قتياس “ منه . وفى رواية ابن أبى أصيبعة عن بطليموس : يقال إنه لما توفى ” نيقوماخوس “ أبوه أسلمه برقسانس وكل أبيه وهو حدث إلى ” فلاطن “ .

ومهما يكن من شىء فلا شبهة فى أن تربيته الأولى فى بيت الملك كان لها تأثير فى حياته الشخصية على القليل من حيث تلك النزعات الشريفة التى هى ظاهرة الأثر فيما كان به من الرفاهة وما ينم عليه سلوكه وكثير من تعابيره فى علم الأخلاق من الميل إلى عادات خواص الناس وعظائمهم .

لما بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصد آثينا سنة ٣٦٧ ق م فى طلب العلم . وكانت آثينا وقتئذ مبعث أنوار العلم فى بلاد الإغريق كلها . تقلص فيها ظل السفسطائية وأقبل الشبان من كل فج على ” الأكاديميا “ يستمعون فيها لذلك الإنسان القدسى الذى كان، فى عرف الأساطير، من ولد «أبللون» والذى كانت النحل تأتى لتصبب جناها تحت لسانه، ذلك هو أفلاطون الذى طابت نفسه عن

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق، ج ٣ ص ٩٦ طبعة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحانية بجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلمية على طريقة الحوار وتبسط في شرحها تبسطه لسمع بيانه وثقل احتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذى يسطره ولسانه هو الذى يلقيه . إلى هذا الأستاذ الذى اجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد فى الدنيا والسعى إلى الآخرة قصد طلاب العلم من كل ناحية . وكذلك قصد إليه ، على ما يظهر ، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ فى صقلية ، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يتلقى دروس البلاغة على "إيزوقراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ فانتسب أرسطو إلى الأكاديميا . والظاهر أن هذه الفترة هى التى اتخذها "طيماوس" و "أبيقور" ظرفا لانتقاصهما إياه . فقد روى "أرسطوقليس" المسينى ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئا مما يرويه ، أن طيماوس كان يحكى أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن النصب ، وأن أبيقور قد قال إن أرسطو بعد أن بدد ثروته أضطر إلى دخول العسكرية فلما لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينج من البؤس إلا عند أفلاطون . قال هملن : وكلا الراويين غير عدل لأنه هجأ معروف . وأحدهما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أسلافه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليها عند المؤرخين أنه لم يقع يوما فى الفقر والبؤس بل ولد فى سعة ونشأ فى سعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة فى وصيته التى يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال إلى ما بعد موته قائمة فى أسطاغيرا . ومن الصعب ألا يكون لأرسطو ، على فضله ، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا في الأكاديمية مدة عشرين عاما . ولا يعرف بالضبط ما هي تلك الدروس التي تلقاها هذه المدة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون قد وضع في خلال هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طول هذه المدة لأستاذه أفلاطون وفي مدرسته إلى وفاته سنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأي في تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القراء" و "عقل المدرسة" وكان يثني على اجتهاده واندفاعه في التحصيل حتى قال عنه « إنه في حاجة إلى اللجام لا إلى المهماز »

وربما كان اعتداد أفلاطون به هو منشأ المبالغات التي تناقلها المؤرخون حتى خرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى ابن أبي أصيبعة عن حنين بن إسحاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم في زمن روفسطانيس الملك ، وكان أسم أبنه »
 « نطافورس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتما قد سمت به هتمته إلى خدمة أفلاطون »
 « الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك بيتا للحكمة وفرشه لأبنه نطافورس وأمر »
 « أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس غلاما متخلقا قليل الفهم بطيء »
 « الحفظ ، وكان أرسطوطاليس غلاما ذكيا فهما جادا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم »
 « نطافورس الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينساه غدا ولا يعبر حرفا »
 « واحدا ، وكان أرسطوطاليس يتلقف ما يلقي إلى نطافورس فيحفظه ويرسخ »
 « في صدره ويبقى ذلك سرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من »
 « سر أرسطوطاليس وضميره حتى إذا كان يوم العيد ... » إلى آخر ما قال من

أمتحان ابن الملك في محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب ابن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطرله حنين إجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينتقل مدة الطلب من آثينا . وكانت آثينا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فأمر أفلاطون بتعليم ابنه ، ولا ابن ملك ليعلمه أفلاطون فيتلقف أرسطو ، الذي جعلته هذه القصة خادما ، ما كان يليقه الأستاذ على ابن الملك . كل ذلك لم يكن ، بل لم يكن منه إلا شيء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكى مجتهد . وهذا حق غريق في بحر من الباطل .

كان أرسطو مدة الدراسة شابا ثاقب النظر في انتقاداته ، بعيد غور التفكير ، مستقلا في آرائه حتى لقد خالف أستاذه في بعض المسائل ، وربما تابعه بعض الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف في الرأي ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين ظنوا أن أفلاطون ، على زهده في الحياة وبعده عن المنافسة فيها وطيب نفسه عن كل ما فيها من فخر باطل وكرامات زائلة ، يضيق صدره عن المخالفة في الرأي ولا يسع حبه للعلم وللحرية أن يفسح لطلبته مجال التفكير . على أن طريقته في التدريس ، طريقة الحوار التي ذكرناها ، لا تدع شكا في أن الأستاذ إنما كان يطالب تلاميذه بحرية التفكير . قال فينلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وأغناظ أفلاطون ولم يستطع إلا أن اعتبره عاقا وأنه جمع عليه كما يجمع المهر الصغير على أمه ^(١) » وقال غيره مثل ذلك . والظاهر أن المصدر الذي آسند إليه هو «ديوجين لايرث» و«إليان» . إذ قالوا إن أرسطو ، في حياة أفلاطون ، قد فتح مدرسة يعارض بها الأكاديميا ، بل قالوا إن أرسطو دخل الأكاديميا يوما في غيبة «إكسينوقراط» و«إسفيزيف» ووجه

(١) فينلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٤ طبعة باريس ١٨٢٤

انتقاداته المتتابعة إلى أفلاطون، وهو وقتئذ في سن الثمانين، حتى اضطره إلى ترك الأكاديمية .

وهذه أيضا دعوى ليس لها من الصحة نصيب . بل الواقع من الأمر ، على ما أثبتته المحققون ، أن علاقة المودة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته . وأن أرسطوطاليس كما قال ” دنييس “ بصريح العبارة ” لم يفتح البتة مدرسة في حياة أفلاطون “ إلا ما ربما يكون ألقاه من الدروس خارج الأكاديمية ولكن تحت رعايتها^(١) . بل سيري القارئ في هذا الكتاب الذي ننشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أستاذه حين ينقد آراءه^(٢) ، وكيف إنه يوصى باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب في حق الآلهة والوالدين^(٣) .

حق أن أرسطو يشتد في بعض الأحيان عند انتقاد نظرية ” المثل “ أو عند نظرية ” الخير في ذاته “ . وهذا لا يدل على عدم اعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الخط من قدره بل كل ما يدل عليه هو حرية الرأي والتذرع لإثبات نظريته بالإفاضة في دحض أدلة مخالفيه .



لم يعرف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه اشتغل بشيء آخر غير الدرس أو أنه تدخل في المسائل السياسية التي كانت تشغل اليونانيين وقتئذ . غير أن فينلون

(١) راجع ما أورده هملن من الأدلة على بطلان هذه الدعوى في كتابه ” مذهب أرسطو “ ص ٧

و ٨ و ٩ طبعة باريس ١٩٢٠

(٢) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ٣ ف ١ ج ١ ص ١٨١

(٣) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ٩ ب ١ ف ٨ ج ٢ ص ٢٧٨

قد ذكر أن الآثينيين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيلبس ملك مقدونيا^(١). وروى ابن أبي أصيبعة رواية مثلاً^(٢). ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئاً .

وقد ذكر فكتور دروي أن فرديكاس ولي أخاه فيلبس مقاطعة يحكمها، قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون^(٣). ولا ندري أكان لأرسطوطاليس صديق فيلبس دخل في هذا الأمر إن كان قد وقع حقيقة بتوسط أفلاطون .

لسنا ندهش لعدم تدخل أفلاطون وأعضاء الأكاديمية بوجه عام في السياسة العملية في مدينتهم وتعاطياها على نسبة تألف مع كفايتهم العقلية والعلمية في حين أن ما آتت المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى ذل التبعية كان من شأنه أن يحمل أولئك العقول الناضجة على الدخول في المعترك السياسي واحتمال تبعة الحال التي تعتور أوطانهم .

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها عن مبدأ قليل الملاءمة لمعاونة السياسة العملية المتسلطة في زمنهما . أضف إلى ذلك أن تعاليمهما تكاد تجعل الإنسان حيواناً دينياً كماله الخاص في التشبه بواجب الوجود وحمل النفس الإنسانية على الترفع عن العصبية الوطنية إلى قدر ما على النحو الذي يقول به في هذا الزمان أهل المذاهب المتفرعة عن الاشتراكية بمعناها العلمي أو بعبارتهم "الأترياسيوننا ليزم" . ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) فينلون . مختصر سير أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٤ طبعة باريس سنة ١٨٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء ج ١ ص ٥٥ المطبعة الوهية سنة ١٨٨٢

(٣) فكتور دروي . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ١٤٥ طبعة هاشيت سنة ١٨٨٩

إنما هو منصرف في النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والانتقاض عن الدخول في غمارها والتناقل عن المزاومة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما نظن أرسطوطاليس مستثنى من هذا الميل العام مع أنه لم يكن كأفلاطون متسلبا من الثروة ومن العائلة . بل على الضد من هذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه اشتغل بالذات في السياسة العملية أو تعصب علنا للحكومة أو عليها سواء أكان ذلك في مقدونيا أم في آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأضرموا الانتقام منه لميله للقدونيين كما سيحيى بعد . بل كل عمل أرسطو في السياسة ، على صداقته لفيلبس والإسكندر ، لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حق أن أرسطو قد خالف أستاذه كل المخالفة فقرر أن الإنسان حيوان اجتماعي . وبنى نظرياته السياسية على فصل الأوطان ، وهدى إلى استغلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعضائها عن مائة ألف^(١) مع أنه لا يرفض حكومة الملك . ليس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى في سعادة الجماعة كما جعله في سعادة الفرد لم يلتزم تفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أيا كانت حال شعبها . بل آثر حكومة الملك في الشعوب التي اعتادت الاستعباد ، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرعاية الأبوية التي ينبغي أن يلتزمها الملك في حق رعاياه . أما في المدائن الحرة فإنه يرى وجوب اشتراك الأفراد في السلطان : بعضهم كما في الأرستقراطية ، وكلهم كما في الديمقراطية . وربما آثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ٩ ب ١٠ ف ٣ ج ٢ ص ٣١٦

وليس هذا مقام بسط الكلام في هذا الموضوع . بل حسبنا منه الدلالة على أن أرسطو مع مخالفته أفلاطون في المبادئ الاجتماعية متفق وإياه في الميل إلى عدم معاطاة السياسة العملية . فليس الأمر في ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابي^(١) من أن أفلاطون لم يستطع الجمع بين النظر في الفلسفة والقيام بالواجبات الاجتماعية ، بل لأن أفلاطون كما قلنا ، عدا ما حاول في صقلية من إقناع طاغيتها بآرائه السياسية على غير جدوى ، يرى واجبا على الفيلسوف أن يقطع نفسه إلى النظر والتأمل^(٢) . ويرى أرسطو طاليس أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون ، وأن كماله إنما هو كمال إنساني محض . فالواجب عليه ، فوق السعى إلى كماله الخاص ، ألا يخلى نفسه من واجباته الاجتماعية من جهة كونه عضوا في الجمعية الإنسانية بأن يخدمها ويزيد في عددها وقوتها .

وعلى هذا المبدأ درج هو نفسه ، فقد آستوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية . ولعله آستعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستفاد من الواقع لا من الخيال ، عن تعاطى السياسة العملية . وخيرا فعل ؛ فإن الفيلسوف كما قال "بارتلمى ساتهلير"^(٣) يخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية .

لما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه في المدرس وصديقه "هرمياس" طاغية أثرنوس وأسوس (في ميزيا) وأقام عنده . ثم آتهم الفرس هرمياس

(١) الفارابي . الثرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية . الرسالة الأولى ص ٥ طبعة ليدن

سنة ١٨٩٠

(٢) أفلاطون . تينيت ترجمة فكتور كوزان ص ١٢٧ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

(٣) راجع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس لبارتلمى ساتهلير .

بالخيانة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة". وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ابنة أخته أو أخيه أو متبنتاته فتياس^(١). فولدت ابنة سماها فتياس تذكارا لأمها التي كان مشغوبا بحبها والتي أوصى بأن يضم رفاتهما إلى رفاتة. ثم تزوج بعد ذلك أربليس وهي أم أبنة نيقوماخوس انذى خلد ذكره بإهداء كتاب الأخلاق إليه.

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين في أسوس أنتقل إلى ميتلين. ولا يعرف أكانت حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله، كما أنه لا يعرف في مدة إقامته بميتلين أكان قد زار أسطاغيرا أم لا. والظاهر أنه اشتغل هذه المدة بجمع الدساتير المختلفة للأمم اليونان وأمم البرابرة، وعددها مائة وثمانية وخمسون. وهي التي أستخرج منها مؤلفه في السياسة. وبهذه المناسبة نكرر أن أرسطو قد جعل للشهادة وللواقع محلا فسيحا في تقرير مذهبه سواء أكان ذلك في الطبيعيات أم في الاجتماعيات.

وفي سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م دعاه صديقه فيلبس ملك مقدونيا إليه ليتولى تربية أبنة الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة^(٢). وقد كان الإسكندر قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"ليزيماخوس" على التعاقب. فكان الأقول

(١) وقال فيلون: «تزوج أرسطو أخت هرمياس وقال آتروون حظيه» — وجاء في كتاب «الآداب اليونانية» لألفريد وموريس كروازي: «يقال إنه تزوج أخته أو ابنة أخته أو أخيه فتياس».

(٢) فكتور دروى. تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩

(٣) قال هملن «قال ديوجين (عن أبلودور) إن الاسكندر كان عمره وقتئذ خمسة عشر عاما. ولكن "أبلودور" ما كان ليجعل أن هذا الأمير ولد في ١٩ يولييه سنة ٣٥٦ ق م. فيظهر أن هناك تحريفا في النص. أما الخطاب الذي يقال إن فيلبس أرسله إلى أرسطو عند ولادة الإسكندر خاصة بأمر تربية هذا الأمير فهو مزور». هملن. مذهب أرسطو ص ١٠

يربيه على سنن أهل إسبرته ويبنى في نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة . وأستمر
الثانى فى تنمية تلك الصفات ، وزاد على ذلك أن أشربه تذوق "هوميروس" حتى
شب الإسكندر على أن يصوغ ذاته على مثال "أخيل" . ثم جاء دور أرسطو أغزر
القدماء علما وأغورهم فلسفة فلبث يعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت
سنه السابعة عشرة . ولكن أرسطو لم يفارق مقدونية إلا فى سنة ٣٣٥ ق م .
وبهذه المناسبة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى
فى مدة أربع السنين التى كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند غيبته فى محاصرة
بيرنتة^(١) ويزنس .

أما برنامج الدراسة الذى أتبعه أرسطو فى تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط .
ولم يتعد بلوطرخس فى أمره حدود الفرضيات . ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى
ما ذكره فى هذا الصدد فكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالآداب
مدروسة فى الشعراء والخطباء ، ثم علم الأخلاق مدروسا فى التقاليد الاجتماعية
وفى الطبع الإنسانى ، ثم السياسة مدروسة فى تجارب الأمم ، أو بعبارة أخرى فى دساتير
الممالك المختلفة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها ، وعلم
وظائف الأعضاء أى الإنسان والكانات الحية ، وعلم الهيئة أى السماء وحركات
الكواكب إلا فى المحل الثانى^(٢) .

وفى سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آثينا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» فى حديقة
متصلة بمعبد «أبللون اللوقى» . وفى ظلال هذه الحديقة كان يتمشى وهو يحدث

(١) فكتور دروى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٢٣٥ طبعة هاشيت بياريس ١٨٨٩ . وهذا
موافق لما قاله هملن وغيره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندر مدة ثمان سنين .

(٢) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و ٩٧

تلاميذه ويحاوهم . ومن هذه العادة آشتق أسم "المشائين" وأطلق على تلاميذ أرسطوطاليس . ولم يكن الحوار هو العادة الغالبة على التدريس في اللوقيون . بل لا بد أن يكون المعلم الأول قد أفلح عنه عند ما كثر تلاميذه . بل قد روى "أولى غليس" أن أرسطو كان يعطى نوعين من الدروس : للفلسفة دروس الصباح ، وللخطابة دروس العصر . فأما طريقته التعليمية فيظن "زيللر" ، فيما يظهر ، أنها الحوار السقراطي فلا يفارق هذا الأسلوب إلا استثناء^(١) . ولكن عبارات "سيسيرون" و "أولى غليس" و "ديوجين" تدل على أن أرسطو كان يلقي الدرس في استمرار واتصال لا مقطعا كما هي طبيعة الحوار . وقال "أرسطوكسين" بصريح العبارة : إن أرسطو كان يحدد الدرس ويرسم موضوعه قبل أن يخوض في تفاصيله . على أن أفلاطون نفسه لم يستمسك دائما في التعليم بالحوار السقراطي بل كان يخالفه . ومؤلفاته الأخيرة تكاد تكون قد خلت من هذه الطريقة . ولا شك في أن أسلوب أرسطو التعليمي وهو الايضاح لا يأتلف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرسة أرسطو مضافا إليها إirاده الشخصى كافيا لجمع ما يحتاج إليه من المجموعات لبحوثه العلمية الواسعة . لذلك كان لا بد له من مساعدة مالية لإتمام مشروعاته العلمية . فلا جرم أن يكون قد ساعده فيليبس بادئ الأمر ثم الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات في تقدير هذه المساعدة ، فقد روى أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالطن لوضع كتابه "تاريخ الحيوانات" . وقيل

(١) همان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٢) همان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) زنة الطالطن عند اليونانيين يقابل ١٩ ١/٢ كيلو جرام الآن . ومقدارها التقدي ٤١٥٠ فرنكا أى نحو ١٣٠٠٠ ر. جنيه . ونقل ابن النديم عن بطليموس أن الطالطن يساوى مائة وخمسة وعشرين رطلا من الفضة . وليس وجه الغرابة في إسداء مثل هذا المبلغ بل في عدد من سخره له من الرجال .

أيضا إنه سخر له ملايين من الرجال مكلفين بأن يجمعوا له أصناف الحيوان والأسماك على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويخبروه بكل ما يستكشفون فيها^(١) . ومهما يكن في هذا من الشذوذ عن حدود المعقولات العادية فإنه يدل بوجه ما على أن الإسكندر كان يمد أستاذه بما قد أعانه على درس الطبائع ووضع القواعد العلمية وتأليف المؤلفات ، فإن العلاقة بين الأستاذ وتلميذه بقيت متصلة على أحسن ما تكون إلى حادثة قتل "كليسيتين" ابن أخت أرسطو طاليس : أمره بملازمة الإسكندر فاتهمه الإسكندر بأن له ضلعا في المؤامرة التي دبرها أعوانه لقتله فقتله فيمن قتل منهم . ولا شك في أن هذه الحادثة قد أرخت أواصر المودة بينهما لكنها لم تقطع بتاتا ، فيما يظهر ، على الرغم مما روى من تصدى الإسكندر بعد ذلك لضروب الكيد لأستاذه .

فلما مات الإسكندر وتآلب الآثينيون على المقدونيين ، وكان أرسطو متهما دائما بأنه من الحزب المقدوني - وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يحتل مسئوليات السياسة العملية - اتهمه أهل آثينا بالزندقة والمروق من دين الاشراك فزعموا أنه نصب ضديقه "هرمياس" إلهًا وأنه قرب له القرابين ، وأنه عبد زوجه الأولى "فتياس" وقرب لها قربانا . ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تتطوى على أسباب سياسية محضة كما كانت الحال في أمر سقراط . فهاجر أرسطو من آثينا « حتى لا ينجى أهل آثينا على الفلسفة جنائية ثانية » ، كما قال هو نفسه ، تاركا مدرسته ومؤلفاته إلى "تيوفراسط" ابن أخته . وانتقل بعائلته إلى مدينة خلسيس في جزيرة أوبي في السنة الثالثة للأولمبياد الرابع عشر بعد المائة أي في سنة ٣٢٣ ؛ وفي هذه

(١) الانسكلوبيديا الكبرى الفرنسية ج ٣ ص ٩٣٤ وفي رواية فكتور دروي : آلافا من الرجال

لا ملايين . راجع تاريخ الاغريق ج ٣ ص ١٠٠

السنة ، في صيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين الثقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحدثهم ذلك الحديث الطويل الذى هو موضوع ”رسالة التفاحة“ التى سيجىء ذكرها عند ذكر المؤلفات التى نسبت باطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصى فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة فى الأخلاق الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجزء العملى من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التى قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التى صورتها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ . أم أنه قد راض نفسه بادئ ذى بدء على الفضيلة فلما صارت خلقا له لا ينفك عنه فى سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أولا وجعل يصف ما يشعر به هو فى نفسه من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو السخى أو العادل أو المدبر... الى آخر الفضائل التى عددها ؟ . ربما كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء ، ولكن الدلائل تضافر على أن أرسطوطاليس كان رجلا فاضلا جامعا لصنوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق ، فانه فيما يتعلق بعلم الأخلاق لا يحفل بالعلم المجرد بقواعده . بل يرى ، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بما هى الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حياتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعى تمته العادة وطبعته خلقا يلزم الفاضل فلا يتعدى حدوده فى نيته وفى أقواله وأفعاله . وغير بعيد أن يكون هذا هو رأيه منذ سمع من أستاذه أفلاطون أن الفضيلة علم ليس غير ثم خالفه فيه . وبعيد على من كان هبذا رأيه وكان نمطه

العلمى هو المشاهدة أن يتخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست قارة أمامه في الوجود الحسى فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته النفسية بل صورة شمائله وهيئته الحسية كما قد فعل . بل الراجح أن من يرم صور أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميولها الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويستملحها ما يكتب . أضف الى ذلك أن أرسطو أظهر في بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص في آخره نوعا من الشك في فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن « يشد العزم من بعض فتیان كرام على الثبات في الخير ويجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيها بعهدا » . ولا يكون الشك في فائدة الأخلاق بالغا هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر المجرد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قانونا له وضابطا لسلوكه . إنما يتطرق الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذى رأى أكثر الناس يجعل الفضيلة مسألة لفظية يتكلمون بها في المجالس ويفيضون في تعيين حدودها وشرح آثارها ، وقلوبهم أبعد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة ليظهروا بالفضل وليكسبوا ثناء الناس بغير استحقاق أو ليتخذوا حدود الفضيلة مقياسا يحكون به على أفعال الأغيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فألح في أن الفضيلة عملية لا نظرية محلها النفس التي تصدر عنها الأفعال لا الفم الذى تصدر منه الأقوال . رأى ذلك فتطرق اليه نوع من اليأس في نفع الكتب والخطب إلا على القدر الذى ذكره . ومن حاله كذلك فأجدر به أن يكون فاضلا قبل أن يحمل الناس على تكاليف الفضيلة خصوصا متى لوحظ أن زمن التأليف إنما كان بعد رجوعه من مقدونيا وفتح مدرسة المشائين ، أى أنه وضع هذا الكتاب على الراجح وسنه حوالى الخمسين .

لا يعطينا أرسطوطاليس في عيشته على علمه الغزير وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عزلتهم الفلسفة عن الناس فاتخذوا لهم ضروباً من العيشة ليست مألوفة في الطبقة التي ينتسبون إليها، إن في لبسهم أو في غذائهم أو في سكّانهم أو في ابتعادهم عن اللذات الانسانية كلها إلا عن أعلاها وأفضلها وهي لذة التفكير. ولا يعطينا أرسطو في عيشته شيئاً من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تقشّفوا أو الذين غلّوا في التقشف والإعراض عن مشاكلة الناس . ليس معنى هذا الطعن على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طابت نفوسهم عن نعيم الدنيا وتوجهت الى نعيم الآخرة، ولا على أولئك الذين اكتفوا من الواجبات الاجتماعية بتعليم الناس وتنوير أفهامهم فانهم دائماً محل للاحترام . إنما أسوق القول لأين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج في معيشته عن حدود أهل طبقته إلا في شيء واحد هو التزام الاعتدال في كل شيء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال ، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسه وذوى قرابته وخدمه وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذي قزره . تزوّج فأحب زوجته حباً جماً فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتها الى رفاقته . تزوّج زوجته الثانية فلما حضرته الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها إياه ولم يفته كذلك النظر في مستقبلها فأوصى بأنها إن أرادت الزواج فلتوضع عند رجل فاضل ... الخ، كما سترى في الوصية الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش في الجمعية عضواً عاملاً فيها يحمل ما فيها من تكاليف ويباشر ما بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقّة والعليا في التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصدقائه وعبيده ولم يفترط في حقوقهم في حياته . فلما حضرته الوفاة سار على السنن العادي للموسرين أمثاله

وكتب وصية لم نوفق للعثور على نصها فيما بين أيدينا من كتب المحققين في عصرنا هذا، فنقلها على علاقتها عن ابن النديم الذي نقلها عن بطليموس وهى :

« قال الغريب : لما حضرته (أرسطوطاليس) الوفاة قال إني قد جعلت »
 « وصي أبدا في جميع ما خلفت أنطيطرس . وإلى أن يقدم نيقانر فليكن »
 « أرسطومانس وطيمارخس وأبفرخس وذيوطالس عاين بتفقد ما يحتاج الى »
 « تفقده والعناية بما ينبغي أن يُعنوا به من أمر أهل بيتي وأربليس خادمي وسائر »
 « جوارى وعبيدى وما خلفت . وإن سهل على ثاوفرسطس وأمكنه القيام معهم »
 « في ذلك كان معهم . وبقى أدركت ابنتى تولى أمرها نيقانر . وإن حدث بها »
 « حدث الموت قبل أن تتزوج أو بعد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر »
 « مردود الى نيقانر [في أمرها و] في أمر ابنتى نيقوماخوس ، وتوصيتى إياه في ذلك ^(١) »
 « أن يجرى التدبير فيما يعمل به [في ذلك] على ما يشتهى وما يليق به [لو كان أباً »
 « أو أخاً لها] . وإن حدث بنيقانر حدث الموت قبل أن تتزوج ابنتى أو بعد »
 « تزويجها من غير أن يكون لها ولد فأوصى نيقانر فيما خلفت بوصية فهى جائزة »
 « نافذة . وإن مات نيقانر من غير وصية فسهل على ثاوفرسطس وأحب أن يقوم »
 « في الأمر مقامه [فذلك له في جميع ما كان يقوم به نيقانر] من أمر ولدى وغير »
 « ذلك مما خلفت ، وإن لم يحب [ثاوفرسطس القيام بذلك] فليرجع الأوصياء »
 « الذين سميت الى أنطيطرس فيشاوروه فيما يعملونه فيما خلفت ويمضوا الأمر »
 « على ما يتفقون عليه . وليحفظنى الأوصياء ونيقانر فى أربليس فانها تستحق »
 « منى ذلك لما رأيت من عنايتها بخدمتى واجتهادها فيما وافق مسرتى ويعنوا لها »

(١) العبارات الموضوعة بين قوسين مربعين هكذا [] زيادة في نص ابن أبى أصيبعة عن ابن النديم .

« بجميع ما تحتاج اليه ، وإن هي أحببت التزويج فلا توضع إلا عند رجل فاضل ، »
 « وليدفع اليها من الفضة سوى ما لها طالنطن واحد وهو مائة وخمسة وعشرون »
 « رطلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التي لها وغلماها ، وإن أحببت »
 « المقام بخلقيس فلها السكنى في دارى دار الضيافة التي الى جانب البستان ، وإن »
 « اختارت السكنى في المدينة بأسطاغيرا فلتسكن في منازل آبائى ، وأى المنازل »
 « اختارت فليخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [مما يرون أن لها »
 « فيه مصلحة وبها اليه حاجة] . وأما أهلى وولدى فلا حاجة بى الى أن أوصيهم »
 « بحفظهم والعناية بأمرهم . وليعن نيقاتر بمقرس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه »
 « جميع ماله على الحالة التي يشتهيها . وليعنق جاريتى أمارقيس ، وإن هي بعد العتق »
 « أقامت على الخدمة لابنتى الى أن تترج فليدفع اليها خمسمائة درنمى وجاريتها . »
 « ويدفع الى ثاليس الصبية التي ملكها قريبا غلام من ممالك وألف درنمى . »
 « ويدفع الى ثيمس ثمن غلام يتناعه لنفسه غير الغلام الذى كان دفع له ثمنه »
 « ويوهب له سوى ذلك [شئ على] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتى »
 « فليعتق غلمانى ناجن وفيلن وأربليس . ولا يباع ابن اربليس ولا يباع أحد »
 « ممن خدمنى من غلمانى ، ولكن يقرّون [ممالك] فى الخدمة الى أن يدركوا »
 « مدرك الرجال فاذا بلغوا [ذلك] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب »
 « ما يستحقون ^(١) . »

(١) الظاهر أن فى نص الوصية شيئا من تحريف بعض الكلم وإغفال بعض المعانى : فن النوع الأول أن اربليس قد وصفت فى الوصية بأنها خادمة وليست كذلك بل هى زوجة كما عقب الدكتور الأستاذ جوستاف فلوچل ناشر فهرست ابن النديم طبعة ليزج سنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقاتر لفتياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع همان مذهب أرسطو ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثانى أن ناقل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من ضم زوجته فتياس الى رفاة (راجع همان مذهب أرسطو ص ١٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

مؤلفات أرسطوطاليس

ونقوذ تعاليمه خلال القرون

أما والاجماع واقع على أن أرسطوطاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة غورا فلا غرابة في أن تكون آثاره العلمية بالغة في العدد حدّ الامكان . ولكن ، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يحتمل أن يحتوى في ظلاله ما ينحله التجار من المؤلفات التي ليست له لأدنى ملائسة ليرّوجوا بضاعتهم بعد بوارها . إلا أن النقد على طول الزمان كاد يتم عملية التمهيص لهذه المؤلفات التي حملت اسم أرسطو ظلما وأدخلت على مجموعة مؤلفاته في كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعائة مؤلف ما عدا طائفة من الرسائل . وأما الفهرست الثاني الذي نقله الففطى وابن أبى أصيبعة عن بطليموس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية (إيزوتيريك أو أكروماتيك) وهي التي وضعها للطلبة ولا يتعاطاها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرسها والتمرس بطريقة الأستاذ ومذهبه ، وإلى مؤلفات للكافة (أكروتيريك) . أما هذا القسم الثاني فقد نشر في حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فالظاهر أنه لم ينشر منها شيء في حياته بل بقيت في المدرسة وفي أيدي الطلبة بالضرورة . وقد ذهب بعض من كتب على أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يعتمد الغموض في مؤلفاته المذهبية وزعموا أن الاسكندر عاتبه على نشر الكتب الفلسفية ضناً بها على الناس واحتفاظا

بها كامتياز خاص لها بخطاب ذكره كما ذكرنا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه في الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم إلى حدٍّ ألا يفهم^(١). ولا شك في أن الذوق العام يأبى، بادئ الرأي، تصديق هذه الروايات وينكر مثل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان في حال وميول الرجلين وأخلاقيهما. ومع ذلك فقد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين^(٢). وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه: إني وإن دوت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها وعبرت فيها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها الخ^(٣). والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو ما عثرى بعض كتب أرسطو من الغموض. ولكن هذا الغموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو، على الأرجح، لم يكن قد أعد مؤلفاته للنشر بعد فلم يكن باصلاحها لهذه الغاية. وكل المشهور عنه أنه قد يترك، أثناء الكلام، إحدى مقدمات القياس باعتبار أنها معلومة بالضرورة خصوصا عند تلاميذه. أضف إلى ذلك أن هذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالمين بها.

بقيت مؤلفات أرسطو في مدرسة المشائين (لوقيون) عند "تيوفراسط" إلى وفاته. فتركها "تيوفراسط" إلى "نبلي" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضا. فنقلها "نبلي" إلى سبسيس إحدى مدائن طروادة. فلما مات وضعها ورثته في قبو تحت الأرض. ثم اشتراها

(١) فيلون. مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء. ص ٢٤٧ طبعة باريس.

(٢) همان. مذهب أرسطو ص ١٠ و ٥٣ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) الفارابي. اثره المرضية في بعض الرسائل الفارابية ص ٧ طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

”أبليكون“ من جزيرة تيوس بمن غال وقد كانت الرطوبة والأرضة قد أفسدت منها . فأصلح النصوص التي أفسدها البلي ؛ ولكنه لما كان جماعاً للكتب لا فيلسوفاً أساء الإصلاح . فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آثينا أخذها فيما أخذ من الغنائم ونقلها الى رومة . ويظهر ، على رواية ”أطناسي“ ، أن ”نبلي“ كان قد باع نسخة من هذه المؤلفات الى ”بطلميوس فيلادلفوس“ ليضعها بمكتبة الاسكندرية . والظاهر من مقابلة النصوص أن بطلميوس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من ”نبلي“ بل اشترى نسخة أخرى من ”أوديم الرودسي“ تلميذ أرسطوطاليس .

لما نقلت مكتبة ”نبلي“ الى رومة غنى بنسخها ”تيرانيون النحوي“ . وكان عمله فيما يظهر في النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أخذ ”أندروميكوس الرودسي“ بواسطة ”تيرانيون النحوي“ نسخة من هذه المؤلفات ولعلها النسخة المعتمدة الى الآن ، والتي عليها أنشئ الفهرست الذي نقله بطلميوس ونقله عنه مؤرخو العرب . وبهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن ”فريريوس“ قال في كتابه ”حياة أفلوطين“ أنه رتب مؤلفات أفلوطين لا على ترتيب زمني بل على حسب موادها مقلداً في ذلك ”أندروميكوس“ الذي رتب مؤلفات أرسطو وتيوفراست الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة ^(١) .

على مؤلفات أرسطو التي في رومة قام مذهب المشائين بها . وعلى مؤلفاته في الاسكندرية اشتغل الفلاسفة المصريون خصوصاً منذ أفلوطين الذي يلقبه العرب بالشيخ اليوناني . أو بعبارة أخرى منذ مذهبه المسمى ”الأفلاطونية الجديدة“ التي

(١) هملن . مذهب أرسطو ص ٦٢ و ٦٣ تعليقات . طبعة باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص "فرفيوس" الذي يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب . من يومئذ بدأت فلسفة أرسطو تغلب على غيرها حين أخذ فلاسفة الاسكندرية في شرحها والاشتغال بها الى زمن "حنا فيلويونوس" المعروف عند العرب باسم "يحيى النحوي" الذي عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآرامي فيها منذ بضعة قرون يتعاطى علوم اليونان وفلسفتهم كان لا بد للفاحين من مشاركة المفتوحين في شيء من هذه العلوم شأن العرب في كل مصر فتحوه . ولكن ميل العرب الى الفلسفة لم يظهر واضحا إلا بعد أن اتخذ العباسيون العراق مقر خلافتهم وتدخل بذلك العنصر الأعجمي في شؤون الدولة . وأول من فتح باب ترجمة علوم اليونان الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثاني الخلفاء العباسيين ، لأنه كما قال صاعد : "كان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه وتقدمه في علم الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم كلفا بها وبأهلها"^(١) . أمر هذا الخليفة العالم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى اللغة العربية ، فنقل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المنطق لأرسطوطاليس فلفت بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس ، حتى جاءت خلافة المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رئاسة حنين بن اسحاق الذي بق رئيسا لها مدة خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . وكان يساعده في الترجمة تلميذه ابنه اسحاق وابن أخته حبيش بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب طبقات الامم للقاضي صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسي . ص ٤٨ طبعة بيروت

قد نقل الى السريانية بارى أرميناس (العبارة)، وجزءا من الأنايطيكا الأولى (تحليل القياس)، والكون والفساد، وكتاب النفس، والكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة). ونقل الى العربية شرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر المذكور. وكتاب القاطيغورياس (المقولات)، وكتاب الطبيعة، وكتاب الأخلاق. ونقل إسمحاق بن حنين الى العربية من مؤلفات أرسطو ما بعد الطبيعة، وكتاب النفس، وكتاب العبارة، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة للاسكندر الأفروديسى وفريريوس وتيمستوس وأمينوس.

ونقل يحيى بن البطريق مولى المأمون الى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو. ونقل ابن ناعمة الى العربية شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعة لأرسطو.

ونشر أبو بشر متى بن يونس بالسريانية السوفسطيكا. ونقل من السريانية الى العربية كتاب الأنايطيكا الثانية (البرهان)، والبويطيقا (الشعر)، وشرح الاسكندر الأفروديسى على كتاب الكون والفساد، وشرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا. وقد شرح كتاب المقولات، وكتاب الحس والمحسوس أيضا.

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية الى العربية شرح اسكندر الأفروديسى على الكتاب الاوّل من كتب الطبيعة، وراجع هذه الترجمة يحيى بن عدى.

وهذب يحيى بن عدى كثيرا من الكتب التى نقلها السلف. ونقل الى العربية المقولات وشرح الإسكندر الأفروديسى عليها، والسوفسطيكا، والبويطيقا، والميتافيزيقا.

ونقل أبو علي عيسى بن زرعة من السريانية إلى العربية المقولات، والسوفسطيقا، وتاريخ الحيوانات، وأجزاء الحيوانات مع شرح يحيى النحوى عليها . ووضع كتباً على فلسفة أرسطو طاليس وعلى الإيساغوجي لفرفوريوس .

ونقل ابن ناعمة إلى العربية كتاب اثولوجيا أو القول بالربوبية، وراجع يعقوب الكندي هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المعتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى العربية الكتاب الثالث عشر من الميتافيزيقا، والأناطليطيقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان)، والسوفسطيقا، واختصر البويطيقا، وبارى أرمنياس، وشرح المقولات . ووضع كتاباً في ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثاني أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي فإنه قد أشرف على ترجمة بعض الكتب التي أسلفنا ذكرها، واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له مدخلا، وشرح القاطيغورياس، وبارى أرمنياس، والأناطليطيقا الأولى والثانية، والطوبيقا (الجدل)، والسوفسطيقا، والريطوريقا (الخطابة)، والبويطيقا (الشعر) . وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وشرح أيضاً كتاب الطبيعة، وكتاب الميتورولوجيا (الآثار العلوية)، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعدتهم طائفة صالحة من كتب أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلسفة أرسطو قد تغلبت في البيئات العلمية على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من فجر القرون الوسطى تميل إلى وضعية العلم، أو بعبارة أضبط تميل إلى التوفيق بين ميتافيزيقية

أفلاطون ووضعية أرسطو ، وسمى هذا التوفيق ”الأفلاطونية الجديدة“ التي شرعها الشيخ اليوناني ” أفلوطين الاسكندري “ . وقد وجد هذا التوفيق ميدانا خصبا في العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المجردات الميتافيزيقية . والظاهر أن هذا الميل إلى التوفيق قد سرى إلى نفس أبي نصر الفارابي فحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في رسالته ”الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والإلهي وأرسطوطاليس^(١)“ ولكن لا على طريقة ”برجسون“ الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية ”الصورة“ التي يقول بها أرسطوطاليس كنظرية ”المثل“ التي يقول بها أفلاطون^(٢) بل على التوفيق بينهما في كل شيء .

على كتب أرسطو التي ذكرناها اشتغل فلاسفة الإسلام حنين بن إسحاق ويعقوب الكندي وثابت بن قره وأبو زيد البلخي ويحيى بن عدى وفلاسفة البصرة أو إخوان الصفا وأبو نصر الفارابي والرئيس ابن سينا والرازي والهرجاني ... الخ وتلاميذهم في الشرق .

وأما في الغرب فإن الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا في الأندلس بجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، فان هذا الأمير في أيام أبيه قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها في بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه ما ذكر ”ابن صاعد“ أنه يكاد يضاهي ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة . ومن بين هذه الكتب الكتب المترجمة عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع الثمرة المرضية . الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

(٢) هنري برجسون الأستاذ بالكوليج دي فرنس حالا . التطور المبدع ص ٣٤٧ وما بعدها طبعة

باريس سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدي وابن خلدون الخضرى وابن باجة وابن الطفيل . وأخذت الفلسفة في الأندلس أكبر حظها في زمن ابن رشد فانه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليه بكل همه ، ثم وضع فيه تأليف شتى وهى جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات : تلخيص السماع الطبيعى ، تلخيص السماء والعالم ، تلخيص الكون والفساد ، تلخيص الآثار العلوية ، تلخيص كتاب النفس ، تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان ، تلخيص الحس والمحسوس ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تلخيص كتاب الأخلاق ، شرح كتاب السماء والعالم ، شرح السماع الطبيعى ، شرح كتاب النفس ، شرح كتاب البرهان ، تلخيص المنطق ، شرح ما بعد الطبيعة ، شرح كتاب القياس ... الخ .

وبعد ابن رشد اضمحلت الفلسفة ، وكأنها كانت وديعة عند العرب استودعوها حين لم يكن غيرهم من الأمم قادرا على حمل أمانتها ثم أدوها الى أوربا حين تقطعت بها أسباب البقاء في الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التى سببت اضمحلال الفلسفة في الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها في كل بلد آخر وفي كل عصر آخر . فقد اضطهدت الفلسفة في آثينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والعصبيات الحزبية التى كثيرا ما تصبغ بصبغة دينية . وأول بواورها ظهر بالتبرم بأرسطوطاليس ثم بالقانون الصادر بنفى الفلاسفة جميعا من آثينا سنة ٣١٦ ق م . ثم عفت آثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها عند ما رقت حالهم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . يشبه ذلك ما جرى على الفلسفة بالأقطار العربية :

أما في الشرق فإن الفلسفة في عصر العباسيين قد التصق بها من ليسوا من أهلها من الزنادقة الظاهريين بالاحاد والكفر المستهترين بما يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفي، والفلسفة بريئة من كل منكر. ولكن الناس على العموم وأهل العلم الديني على الخصوص أخذوا على أثر ذلك يتطيطون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد تزندق ». ولا يدري أحد ما هي الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكيف كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التي نسبت قسرا الى الفلسفة من معوقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تغالب أهل التعصب ، ففي القرن الرابع ظهر ببغداد أبو بكر الرازي وأبو نصر الفارابي ، وفي القرن الخامس ظهر ابن سينا ، وفي القرن السابع ظهر نصير الدين الطوسي ... الخ ، لأن العلم قد علا قدره في دولة بني بويه وعُني به السلطان ، واستمر الحال كذلك حتى كانت غارة هولا كوسنة ٦٥٦ هـ فأسرف في قتل العلماء والأشراف وأرباب المكانة والسوقة فلم يبق فلم يذر . أما الكتب فكان حظها أسوأ فإنه ألقاها كلها في نهر دجلة حتى قيل إنها لكثرتها قد اتخذ منها جسر كان يمر الناس عليه مشاة وركبانا^(١) . وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف في الشرق اشتغال جدى بالفلسفة ظاهر الأثر ظهورا شاملا كما كان قبل ذلك .

وأما في الأندلس فإن المنصور بن أبي عامر ، عند ما تغلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم ، أمر باحراق ما في خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بأن ألقى في آبار القصر . كل ذلك تحببا الى عوام الأندلس وتقيحا لمذهب الخليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العراق للأب انستاس ماري الكرمل ص : ١٣ طبع البصرة سنة ١٩١٩

الذى شجع على تعلم هذه العلوم لأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها متهم عندهم بالخروج من الملة ومظنون به الإلحاد في الشريعة^(١).

فلما انقرضت دولة بنى أمية في الأندلس رجع الأمر في تعاطى الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلت من كتب الفلسفة من إحراق ابن أبي عامر وإفساده فيها، وانتشرت في جهات الأندلس، وكانت تدرس عليها مدارس إشبيلية وقرطبة وطليلة وغيرها. حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن، وكان رجلا عالما، فقرب إليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطفيل، فكان هذا الفيلسوف واسطة في إيصال أبي الوليد ابن رشد بالخليفة فقربه منه وأعجب بعلمه وذكائه، والراجح أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب. وعلى جملة من القول فإن الفلسفة قد عم انتشارها في زمن ابن رشد واستمر الحال كذلك إلى ولاية ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور. ففسد ابن رشد عظماء الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوا به تلك الوشاية التاريخية وهى وشاية الإلحاد. وقد صادفت هذه الوشاية محلا في قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التى كان يتعمدها هذا الأخير في مخاطبة المنصور يقول له "أسمع يا أخي" ونحو ذلك، وأنه عبر عنه في كتاب الحيوان بملك البربر إذ قال عند ذكر الزرافة إنه رآها عند ملك البربر، يعنى المنصور، فنكبه المنصور بحجة المروق من الدين هو ومن على شاكلته ونفاهم وأمر بإحراق كتب الفلسفة كلها في جميع الجهات وكتب بذلك^(٢) منشورا إلى الأقاليم يتقدم فيه إلى الناس بتبرير هذه الحادثة ويحذّرهم معاطاة

(١) ابن صاعد . كتاب طبقات الأمم ص ٦٦ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المنزب ص ٢٢٥ طبعة لندن سنة ١٨٤٧

الفلسفة . أما من نفى مع ابن رشد من جلة العلماء فهم أبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية ، وأبو الراج الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر . ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأيه في ابن رشد وجماعته والعفو عنهم سنة ٥٩٥ هـ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرته بمراكش للاحسان إليه على رأى بعضهم ولتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين . مهما يكن من ذلك كله فإن الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد وانتهى أمرها في الأندلس كما كاد ينتهى أمرها في الشرق بعد غلبة هولاء على بغداد .

لما نكب ابن رشد وشئت شمل تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل هؤلاء من إسبانيا إلى بروغنسا وما جاورها من مقاطعات البيرينيه ، انقطع تكلمهم بالعربية التي كانت لسانهم العادى والتعليمى ، وأحسوا الحاجة إلى أن ينقلوا من اللغة العربية إلى اللغة العبرية أهم المؤلفات في العلم والفلسفة . قال رينان : "ولقد بقى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التي نقلت عنها ووجدت بكثرة في المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الربانية أشد ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية" . وقد كانت هذه الترجمة في كل القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوأ ابن رشد في فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد الشروح والحواشى ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرائين منهم هي فلسفة ابن رشد . وبقى الأمر كذلك إلى القرن الخامس عشر إذ تضعضعت الفلسفة اليهودية في آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود إذ ذاك هو "إليا" الأستاذ "بجامعة بادو" .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو في فلسفة اليهود بحسب، بل أخذ محله في الجامعات الأوروبية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التي هي شروح على كتب أرسطو إما مطولة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست في الجامعات الأوروبية. وأول من أدخل هذه الفلسفة عند الأوربيين هو "ميشيل سكوت" في أواخر الثلث الأول من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية". وحذا حذوه بعد ذلك "هرمان الألماني" ومساعدوه من المسلمين، فلم ينتصف القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية. ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطو طاليس في البيئات الفلسفية الى آخر القرون الوسطى بل عاشت الى ما بعد النصف الأول من القرن السابع عشر. ولكنها في ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل. ومع ذلك فان اللاهوت المسيحي - ما زال مطبوعا بطابع أرسطو. حق أن الكنيسة قد حرمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر في سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقصى العقوبات على قراءة كتب أرسطو التي جاءت من القسطنطينية على أثر الحروب الصليبية وأمرت بحرقها كما تحرق كتب الإلحاد. ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت الى الصواب بمجهودات "ألبير الكبير" و"سانتوماس ذاكن" وكفرت عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هي نفسها فلسفة أرسطو وسارت عليها الى الآن حتى قال "فولتير" إن اللاهوت المسيحي قد اتخذ أرسطو طاليس أستاذه الوحيد.

هذا في الكنيسة، أما في الجامعات فان العلوم حينما بدأت تدب فيها الحياة في آخر القرن السادس عشر لم يزد أهل العلم على أن رجعوا الى مبادئ أرسطو طاليس واتخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها الى أن وصلت الى الحال العجيبة التي نراها

الآن . حق أن القرن الثامن عشر قد برّم بأرسطوطاليس وتعاليمه تحت سلطان "باكون" على الرغم من صوت "فولتير" الذي كان أكثر من غيره تميزاً بأفكار أرسطو بسبب تربيته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سيئته سابقة وعن بأرسطوطاليس و بمؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأول هذه الحركة قد بدأ في ألمانيا حيث الميل الى مذهب المشائين قد نما بفضل الفيلسوف "لبنتر" . ومنذ سنة ١٨٢٥ بناء على اقتراح "شليمر ماخر" كلف المجمع العلمى البرلينى اثنين من أعضائه "بيكر" و "برانديز" بالبحث فى جميع المكتبات الأوربية عن مخطوطات أرسطوطاليس ففعلا وقابلا بين النصوص المختلفة ووضعوا منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ الى سنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المتفرقة بعناية "فالتان روز" كبير المجمع العلمى . ولم يقنع المجمع العلمى بذلك بل نشر شروح الشراح اليونانيين على أرسطو . وعلى ذلك ترجمت مؤلفات أرسطو الى الألمانية والفرنسية والانكليزية ... الخ . وما زالت تدرس فى الجامعات الأوربية والأمريكية الى اليوم أحيانا باللغة الحديثة وأحيانا باللغة اليونانية .

لا شبهة فى أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتداولة بين أيدينا اليوم ناقصة جدّ النقص بل لا يكاد يكون بين أيدينا تاما منها إلا نصف ما هو موجود فى فهارس الزمن القديم ، ومهما يكن من شئ فان القطع الموجودة تدل على هذه الثروة العلمية الكبرى التى خلفها أرسطو للعالم من بعده . وهاك فهرس هذه المجموعة الحاضرة :

المنطق (الأورغانون) : المقولات (القاطيغورياس) ، العبارة (بارى أرميدياس) ، تحليل القياس (الأناليطيكا الأولى) ، البرهان (الأناليطيكا الثانية) ، الجدل (الطوبيقا) ،

تفنيد السفسطائين (السوفسطيقا) ، الشعر (البويطيقا) ، الخطابة (الريطوريقا) والخطابة الى الاسكندر .

كتاب السماء ، كتاب العالم ، كتاب الآثار العلوية ، كتاب الطبيعة ، تاريخ الحيوانات ، كتاب تولد الحيوانات ، كتاب أجزاء الحيوانات ، كتاب مشى الحيوانات ، كتاب الكون والفساد ، كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ، كتاب النفس ، كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس ، كتاب الأخلاق الى أويديم ، كتاب الأخلاق الكبير ، كتاب السياسة ، كتاب المسائل ، كتاب نظام الآثينيين .

ومن الرسائل : الحس والمحسوس ، القوة الحافظة والذكر ، النوم واليقظة ، الأحلام ، الكشف في النوم ، الحركة في الحيوانات ، طول الحياة وقصرها ، الشباب والشيخوخة ، الحياة والموت ، التنفس .

وكل ذلك عدا ستة وستين كتابا لم يبق منها إلا قطع . ومن بين هذه المؤلفات مجموعة الدساتير التي كانت تشمل مائة وثمانية وخمسين دستورا يدل على قيمتها كتاب نظام الآثينيين . ثم مجموعات التشريح وبها الرسوم المنسرة لنصوصها . وهذه القطع الباقية يربو عددها على ستمائة قطعة قد رتبها "فالتان روز" على عشر طوائف :

أولاهما المحاورات كمحاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب المجوس في فارس وعلى النفس وعلى الصلاة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملوكية وعلى المستعمرات وعلى النبل وعلى الثروة وعلى الحب وعلى الشهوات وعلى السكر ثم حوار على مائدة .

والطائفة الثانية كلها خاص بالمنطق ، وفيها الكلام على القول الشارح والمقولات والأضداد .

والطائفة الثالثة تتعلق بالخطابة والشعر .

والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المثل وعلى الفيثاغورية وعلى أرخيئاس .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبفيضان النيل وبعلامات الفصول وبالمعادن وبالزراعة وبتشريح الحيوانات وبسياسة الممالك المختلفة وبالتاريخ . ثم الخطب والمكاتيب والقصائد، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة . هذا وكأنما كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكن هؤلاء الناحلين لم يكن غرضهم أن يزيدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يحتموا في اسمه ليروجوا تجارة بائرة . وكثيرا ما نحل له الناحلون ولما نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنها دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطو طاليس وصارت من أصول الفلسفة العربية وهي :

كتاب أنولوجيا، وكتاب الخير المحض، ورسالة التفاحة .

أما كتاب أنولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصي في نحو سنة ٢٢٦ عن أصل سرياني وأسماء أنولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطو طاليس وأصلح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندي للأمر أحمد بن المعتصم بالله^(١) . والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطو طاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليوناني "أفلوطين" . قال الأستاذ "سنتلانه" إنه مجموعة منتخبات من كتاب "أفلوطين"

(١) البارون كازادوفو . ابن سينا ص ٩٤ طبعة باريس سنة ١٩٠٠

المسمى بالناسوعات . اقتطف صاحب كتاب أثولوجيا السرياني بعض هذه الناسوعات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس بين فيها الغرض من كتابه ^(١) .

وهذا الكتاب هو الذى حمل المعلم الثانى أبا نصر الفارابى على التصدي للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو طاليس ^(٢) .

وأما كتاب الخير المحض فما هو فى الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقلس ^(٣) . وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلسفة الأفلاطونية عند العرب وفى أوروبا أيضا فى القرون الوسطى .

وأما رسالة التفاحة المنسوبة إلى أرسطو وهى من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا . فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفورد ترجمتها الفارسية فى مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهى محاورة يقال إنها جرت بين أرسطو عند ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهى ظاهرة الانتحال لأن الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يحضر أرسطو تلاميذه عند الاحتضار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه . قال الأستاذ مارجوليوس إنه يرجح أن هذه الرسالة ليست يونانية الأصل وأن واضعها من الصابئين لأن فى الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عند هرمس الذى عرج إلى السماء وتلقاها من الملائكة وأتى بها إلى قومه ثم تلقاها منه الأنبياء فاندشرت فى الأرض . وكذلك قال الأستاذ سنتلانه ^(٤) .

(١) مجموعة محاضرات سنتلانه ١٩١٠ - ١٩١١ ص ١٦٠ من النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة الجامعة المصرية .

(٢) الفارابى . الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

(٣) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٧٥ (٤) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٨٧

لم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نقول كلمة عن صحة كتاب الأخلاق، الذى نشره الآن، من حيث إسناده إلى أرسطوطاليس .

ألف أرسطو فى الأخلاق ثلاثة كتب أحدها علم الأخلاق الكبير، وثانيها علم الأخلاق إلى أويديم، وثالثها علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . وثلاثتها مذكورة فى الفهرس العربى وثلاثتها على الراجح صحيحة الإسناد إلى أرسطوطاليس . والظاهر أن الذى ترجمه العرب منها واشتغلوا عليه هو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . إنه هو أكبرها حجما وأتمها موضوعا وإنه هو الذى ذكره أرسطو فى مؤلفاته الأخرى . فبقى إذن الجواب على هذا السؤال الذى يطوف بالخاطر عن السبب الذى يحمل أرسطو على أن يكتب ثلاثة كتب فى علم الأخلاق ليس منها ناسخ ومنسوخ كما هو الحال فى مذهب الشافعى القديم والجديد؟ . الواقع أن مؤلفات أرسطو لم تكن تنشر فى حياته فلم يكن قد راجعها لآخر مرة وبقى بعضها بكذرات أو دروس للطلبة فىكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أويديم (تلميذه) بعض تلك المذكرات . وأما الأخلاق إلى نيقوماخوس فهما يكن الخلاف فى أمره بعض الشيء فى الماضى فقد قال "الفريد وموريس كروازيه" فى كتابهما "الآداب اليونانية" إنه هو الوحيد الذى صحت نسبته إلى أرسطوطاليس .

لهذه الاعتبارات عينا بترجمته وضرربنا صفحا عن المؤلفين الآخرين نرجو أن ينتفع به شبان مصر كما أنتفع به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرنا فيشد عز مهم على أن يكونوا، كما كان السلف الصالح، أصدقاء للفضيلة أوفياء بعهدا .

أحمد لطفى السيد

مقدمة

بارتلى ساتهيلير

(مترجم أرسطو من اليونانية)

النهج الذى يجب أن يُسلَك فى علم الأخلاق . القضايا المسئلة التى عليها يتأسس . النتائج الحقة لتلك القضايا البسيكولوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روابط الأخلاق بالسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهذى سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تتعلق بطبع الانسان وما قدر له على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ . فى أن هذا المذهب جميل وحق أبدا . أرسطوطاليس . الموافقات والفروق بينه وبين أفلاطون . أنه انخدع فى اعتباره السعادة هى الغرض الأسسمى للحياة . إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقية . النظريات العجيبة للعدل والصدقة . الرواية اليونانية . قيمتها . عيوبها . ”كنت“ أكبر الأخلاقيين المتأخرين . قصور نمطه . لا أدريته . قيمة مذهبه . اعتبارات على الأدب العمل مطبقة على هذا القرن (التاسع عشر) .

ختم أرسطوطاليس ككاتب الأخلاق الى نيقوماخوس باعتبارات أسسمى ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

« فى الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقى هو العلم نظريا بالقواعد ، بل هو »
« تطبيقها . ففما يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على »
« ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . لو كانت الخطب والكتب قادرة »
« وحدها على أن تجعلنا أختيارا لأستحققت — كما كان يقول تيوغنيس — أن »
« يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان ، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع »
« المبادئ فى هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فيان كرام على الثبات فى الخير ، »
« وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيا بعهدا . »

ربما كان هذا ليس بالشئ القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه ، فانه لولم يخلص بكتابه إلا نفسا واحدة ، لما حق له أن يأسف على أنه كتبه . لما رأى أرسطو أن الجمهور من الجهل العضال بحيث ” لا يستطيع العقل وحده أن يهديه ، وأنه لا يكاد يتجر بأقصى المثالات “ غلا بعض الشئ في مطاوعة اليأس ، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير ، وما سهر من ليال في كتاب ما كان ليقرأه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن ينتفع به منهم إلا الأقل .

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسي الذي أصدره عليه أحد أساتذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم ؟ أيجب عليه النزول عن عرشه مادام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشري ؟ وهل ينبغي للفيلسوف أن ينصرف عن تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارعا لأمة بأسرها ؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم ؟ ومع اقتراض أن الناس يبقون عميا وأشرارا ، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم في الظلمات والذليلة ؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس ينقادون الى غرائز كثيفة ؟ كلام كلا . لو أنه هو وحده الذي يستفيد من أتباعه ، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يُخلص لها ويتابعها ، لا لأنه محظور عليه أن يفكر فيما يعود بالخير على أمثاله ، ويرجو بعمله أن ينير أفهامهم وإياه ، بل لأن هذا ليس مع ذلك موضوعه الأصلي ، فانه لا ينبغي له أن يضع أمام نظره إلا الحق ، أعنى الحق المطلق ، أى بقطع النظر عن النتائج التي تنتج عنه مهما كانت حتى ولو غامر في سبيله بسلام الانسانية . فان العلم بما هو الانسان وبقانونه الأخلاقي في هذه الدنيا مسألة كبرى بذاتها لا حاجة الى تعقيدها بمسائل ثانوية تحدها وتصرّف من قدرها . حسب الفيلسوف أن يسبر غور هذه النظرية على

ضوء سريره . حَسْبُه مجَّدًا أن يعرف كيف يضع نفسه في هذه المتزلة الرفيعة . فان استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكْم الدنيا بأسرها . ومتى فهمت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أمكن الاعتماد على الانسانية في أمر تميمها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف يخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية .

وفي الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره في الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرنا قد انتفع به ”بوسويه“ في تربية وارث لويس الرابع عشر . وبقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد منزلة لا توافر تواضعه ، فما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضى لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكم اقتبس أستاذه هو أيضا من سقراط ، وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكيمة بغاية العطف والرعاية ، أ كان يظن أنه بشخصه ويجهوداته الخاصة يستطيع أن يبلغ بعلم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلقى عن سابقه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، فعلام تضييع أعماله التى زادت عليها ونمتها بكل ما لعبقريته من قوة ؟ وإذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفَعُوا أرسطو فكيف لا يكون هو لذلك فى دوره نافعاً لمن بعده ؟ لم يكن ليعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربيا لابن فيليپس . كلا إن من جمود القدر الذاتى أن يظن بنفسه أن سوف يبقى عقيما ، ولم يكن الماضى الذى يعلمه حق العلم إلا ضميئنا له بالمستقبل ، ذلك المستقبل الذى كان يكل إليه فى بعض الأحيان أن يتم ما بدأه ويفصل ما أجمله .

إذا كان علم الأخلاق محكوماً عليه بأن لا يتعاطاه إلا آحاد من الناس، فإنه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى، فإن أقلها شرفاً وأبسطها موضوعاً ليس متداولاً إلا بين عدد قليل من الناس، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للكافة، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبعدون لأسباب مختلفة جداً. وما علم الأخلاق بمستثنى من هذه القاعدة، فإنه بطبعه يمكن أن يفهمه كل الناس، وبأهميته يجب أن يُعنى بخدمته أكثر من غيره. ثم هو فوق هذا يجمع بموضوعاته بين اللذة والفائدة، ومع ذلك فما أقل طلابه عدداً في كل الأزمان! وما كان أقل عدد القلوب التي استهواها! حقاً إن أكبر القلوب وأشرفها هي التي دخلت تحت قوانينه الصارمة. ولكن إذا رأى الناس — كما ظن أرسطو — أن العبرة بالعدد، فلا جرم أن يحل القنوط محل الرضاء، ويسقط القلم من بين أصابع الكاتب بأساً. على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تملّ الكفاح، فقيم يمل علم الأخلاق؟ ألم يكن الغرض الذي يسعى إليه مساوياً لغرض العلوم الأخرى؟ أم العلم بما هي الفضيلة لا يساوى في جماله العلم بكيفية يحيى الإنسان وكيف يُثرى؟ ينبني على هذا أن علم الأخلاق ضرورى للعقل البشرى، وواجب على الفلسفة. إنه ليس أكثر عقماً من سائر العلوم الأخرى. وإنه كمثلها يخو بالرقّ التدريجى. وواضح أنه يفوقها جميعاً بعظم موضوعه، فإن لم يكن مطلوباً لدى العامة، فإن يتخذ ذلك تعزية أولى به من أن يتخذ محلاً للشكوى.

عسى أن تكون هذه الأفكار التي تصلح للرد على أفكار أرسطو نافعة لعلم الأخلاق في أيامنا، فإن علم الأخلاق أيضاً قد تفتت عزيمته أحياناً، ويشك في نفسه وقوته تلقاء

الردائل الكثيرة التي تترأى في المنظر المحزن لجمعية التآخية الحاضرة . يقول في نفسه إن العامة لا تصغى إليه ولا تتبعه لا في هذا الزمن ولا في زمن الفلسفة اليونانية ، فيحذو حذو أرسطو ويميل إلى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه في هذا المعترك القائم بين الشهوات والمنافع والردائل والحنانيات ، لا يستطيع أن يسمع نصائحه مهما كان فيها من نفع ومن سلام ، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضد ذلك — سببا أدعى لأن يتكلم لا لأن يصمت ، إذ كلما كانت الجمعية فاسدة وكان الجمهور جاهلا رذيلا ، كانت محاولة شفائه من أمراضه أكثر لزوما ما دام هذا الشفاء هو الغرض الحقيقي . لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل إلى هذا السبيل حيث تصادف من الخذلان ومن الصعوبات التي لا سبيل إلى التغلب عليها ، يجب أن تقول إنها إن لم تستطع أن تصلح من الأجيال ، فإنها تستطيع دائما أن تنجو بشرفها الخاص موفورا . فخير لها في وسط الخذلان العام أن تحتفظ بشجاعتها وباعتقادها المتين الذي لا يترعزع ، فانه يوجد دائما في هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوعيها القدسية ، وحسبها ذلك . ان الفيلسوف حتى متى اضطر إلى التزام عزله ، لا تزال تقويته فكرة أنه بعدم خذلانه نفسه ، يساعد في إقالة عصره من عثرته وانه لو نبذ الناس جميعا الفضيلة ، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو لها حقها ويبقى لها مخلصا . ومن المحتمل أن ذلك هو ما ناجى أرسطو به نفسه ، لأن يأسه ما منعه أن يكتب كتابه العجيب ، فواجب علينا أن نفكر ونعمل على نحوه هذا . وكلما تضاءلت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق ، كان واجبا في نصرته أعظم . فاذا حيل بيننا وبين النجاح ، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت خلقنا أمره والاعتداد به اذا

جهله المعاصرون أو استهانوا به . فلترك العامة وشأنهم من غير أن نسخط عليهم ومن غير أن نجاريهم على ما هم فيه .

على أن تأثير الفلسفة مباشرة في الزمان الذي تعيش فيه غرور وخيال لتعلل به الكبرياء ، ولكنه لا يتحقق أبداً فان ذلك بطبيعة الأشياء محال ، إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التي هي مناط الزلل ، إنما تحتاج الفلسفة لمروء القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شيء في مبدئه ضئيل ، كذلك الدين الذي له على الأمم هذا السلطان الشامل المفيد كاد لا يكون في مبدئه أقوى من الفلسفة ، فانه يتبدى مضطرباً خاشعاً ودعائه قليلون لأنهم معترضون إلى أن يساموا العذاب شهداء اعتقادهم فقط ، بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار ، فعلم تكون الفلسفة أقل اضطراباً ، لم تعترف اليونان بفضل أفلاطون الذي قتلت أستاذه ، وغاية الأمر أنها أخذت تصفى بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو ، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة — ذلك الإهمال الذي ما يكون لها أن تدهش له ولا أن تأخذها الحيرة من جرأته — مانعاً لأفلاطون وأرسطو من أن يعلما الأجيال ، وأن يكونا من وجوه شتى أستاذى عصرنا الحاضر ؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر في عمله واثقاً من أنه سوف ينجي ثماره حتى في أشد البقاع محلاً بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد في قدره .

ثم إذا جردنا اعتبار الأشياء ، فأى مزية لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء ؟ أيها يمكن أن يضارعه في وضوحه المعدوم النظير ؟ لا شك في أنه لا يلزم البتة الحط من صحة العلوم الطبيعية ولا من صحة العلوم الرياضية على الأخص ، ولكنها لا تزال بعيدة عن صحة علم الأخلاق ! فان القضايا التي تعالما إيها

هذه العلوم، والحقائق التي تكشفها لنا هي إما منازع فيها وإما مقتضية لفهمها ملكات ليست لجميع العقول . فإما أولاها فإنها خارجة عن الانسان، فتقتضى مشاهدات خارجية صعبة ومحوطة بالشكوك غالبا بل مستحيلة أحيانا، والأخرى إنما هي سلاسل طويلات من الاستدلالات لا يكاد يكون التمشي معها ميسورا . وأما في علم الأخلاق فالأمر على ضد ذلك . كل منا يحمل في نفسه جميع ما يشتغل به هذا العلم من الموضوعات التي — لأنها كلها حقيقية — لا تتفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج عن أنفسنا لتعرفها ، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه وإخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرق إليها الخطأ ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يخرس الأثرة والشهوة إلا كأجوبة الوحي، حقيقة بالتصديق لأنها لاتخدع البتة . ومع التسليم بأن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في العصور القليلة الرق، أو أنها لا تزال يختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب، فإنها عندنا الآن أجوبة متماثلة ثابتة . لندع جانبا تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرة، فهي على الأقل غير ثابتة، ولتؤكد من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتعمدة ليست منذ الآن محلا للجدال بين النفوس الفاضلة، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . يمكن أن يقع الجدل في النظريات، ولكن لما أن سلوك الناس الأخيار هو في الواقع واحد، يلزم حتما أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجدت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأفعال ما هو مقر عليه عند

جميع الناس ، وبين أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان .

فالبحث عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبيين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجهها على الانسان بجميع النتائج التي ترتب عليها ، هذا هو موضوع علم الأخلاق .

في هذا المقام صدق ”كُنْتُ“ إذ يقول : ان علم الأخلاق لا ينبغي له أن يلتمس شيئا بالثبوت من تجربة الحياة ، فان الشؤون العملية التي أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدي له مواد متينة يتألف بها قوامه . فاذا قبل في تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرض الى خطر أنه يشيد بناء آيلا للسقوط .

هذا لا صعوبة في فهمه فان عملا ما لا يعد خيرا في نظر علم الأخلاق إلا بالنية ، بقطع النظر عن النتيجة التي يمكن أن ترتب عليه . ومن حيث ان النيات خافية على نظرنا الضعيف — جل الله الذي تفرد بأسرار القلوب — فمن المحال أن نصل الى أن تثبت على الإطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهرائنا هو خير في الواقع . ويلوح على ”كنت“ أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرتاب في أنه قد وجد أبدا عمل خير بكل معنى الكلمة . ولكن ذلك غلوف في اللادرية وغلوف في بغض الانسانية .

بل الواجب هو الوقوف عند حد القول بأنه مع التسليم بأن الأفعال الفلانية مثلا هي مستحكمة شرائط النقاء ، فانه لا استطاع إيضاح ذلك بالدليل ، فاننا مع تصديق شهادة أمثالنا لا يمكننا أن نكون في ضمايرهم . وليس من المحال أن عملا عليه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية في الشر بما له من الأسباب الخفية القوية التي اقتضته .

ومع ذلك ما وجه أن يذهب المرء بالملاحظة الى هذا البعد متى كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة في نفسه ؟ لماذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولماذا يستعير أضواءً خارجة عنه متى كان لديه ما هو آكد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما نخدع ” كنت “ إلا حيث رفض علم النفس (البسيكولوجيا) على نحو ما رفض التجربة . فمن أى ينبوع يستسقى إذا كان يحسد أن ينبوع علم النفس غير صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو يقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة ، وهما ليسا من الحق إلا بمقدار ما يستندان الى علم النفس وصوره المعينة . فعدم الوثوق به إنما هو تعرضٌ لخطر الضلال ، وإدخالٌ على علم الأخلاق بعض شيء من تلك اللاأدرية الطائشة التي قد مزقت تحت لباس النقد والتبصر أعز معتقدات العقل الانساني تمزيقا . وفي ذلك زعزعة ” العقل العملي “ كما قد زعزع ” العقل المجرد “ . ولا خروج من هذا الخطر الشنيع إلا بغرائب المتناقضات التي لا طائل تحتها . كلا ، فان علم الأخلاق لا يمكن أن يُرجع فيه الى أعمال العالم الذي يتعدى حدوده ذلك العلم غالبا ، ولكنه يخطئ بارتكابه الى ذلك المنطق الذي هو نفسه يمكن أن يختلف باختلاف الأشخاص غالبا ، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنما يجب على علم الأخلاق أن يولى وجهه شطر الضمير وحده ، فان الصوت الذي يسمعه منه يكون دائما من الرأية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا الصوت يكفى على الغالب — إن لم يكن دائما — في أن يضمن للانسان الفضيلة ، فسيكفيه على أيسر من ذلك أن يُحقِّق له الحق متى عرف كيف يبحث عنه بانتباه نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما تحكيميا . ذلك هو المبدأ الأسمى للنمط الذي يجب اتباعه في هذه المباحث الدقيقة .

(١١) ولا ينبغي لنا مع ذلك أن نخاف من الوسواس الذى يثيره عبثاً "كنت" إذ يرفض
 البسيكولوجيا بحجة أنها فى نظره تجريبية، لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدس لقانون
 الأخلاق . يقول : إن القواعد التى تضعها لقيمة لها إلا فى الأحوال الانسانية الممكنة
 وجودا وعدما ، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستأهل من جانبنا هذا
 الاحترام غير المحدود الذى نسديه الى المبادئ التى تقع بوجه عام على جميع الموجودات
 المفكرة . حقا ما هذا إلا غلو فى التحرج ، فان الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية
 اللائقة، لقي عنده من النصائح الوازنة ما يشعر بأن طاعتها واجبة عليه ولو عصاها
 سلوكه فى الغالب . ليس على المرء فى طاعتها أن يعلم ما اذا كانت هذه القوانين جارية
 على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل ، فانه غير مسئول عنهم ، وما عليه البتة أن يسبرهم
 فى أعمالهم ، بل حسبه أن يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لا يتعدى حدودها
 البتة . أما كون اختصاصها يمتد الى أبعد من ذلك وأنها تترقى من الانسان الى الموجودات
 المفكرة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله ، وتترقى من ذلك الى الله ذاته فتلك مسائل
 خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق ، ويلزم أن تحال على علم ما وراء
 الطبيعة وإلا اختلطت مناطق الفلسفة . كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن
 لا قيمة لكل ما يملئ علينا الضمير المحاسب بطريقة متظمة باعتبار أنه انساني محض
 ويمكن ، مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجرد له الحق بلا نزاع فى ارشادنا
 لأن نظره ينفذ الى ما وراء الانسانية ؟ أليس فى هذا من التناقض والاشكال ما هو غنى
 عن البيان ؟ إنما يرتب على الخصوص تقدم البسيكولوجيا وحققها السابق أنها يمكن
 أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة ، فان أشياء الضمير متى أجيد تفسيرها تكفى

لوقوف الانسان على سر حظه الأخلاقى ، وحرمانه هذا النور إنما يعرضه الى خطر السلوك فى الظلمات الى الهاوية . ان الصدور عن الحوادث المحللة تحليللا جيدا ، الى الارتقاء للبادئ هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثا أن أوتى الانسان ميزة أنه يحاسب نفسه . ان قانون الأخلاق الذى يسنه الضمير هو مقدس لدينا ، وما علينا أن يكون كذلك بالنسبة لموجودات أخرى طباعها أرقى من طباعنا . انه لن يكون أقل وضوحا ولا أقل حرمة بسبب انحصاره فى دائرة الانسانية ، وحسبها سعة ” إنما هو خير إنسانى ذلك الذى نبحت عنه ، خير يمكن للانسان أن يعمل ” كذلك قال أرسطو فى انتقاده بلا حق نظرية ” المعقولات الكلية ” لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصيبيين هذا الرد عينه إلى ” كنت ” إذ يميل إلى الشك فى خير لا يتعدى البتة الحدود الانسانية ، غير أننا نعيد مرة أخرى أن علم النفس بتحاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما إذا يعلمنا اذن ؟

حينما يريد الانسان أن يختبر نفسه ويدخل فى أعماقها ، فهالك المشهد الكبير الوحيد الذى يكشفه فيها . عند الفكرة فى بعض الأفعال التى فعلها ، بل التى ينوى فعلها يسمع فى أعماق عقله صوتا يمدحه تارة ويلومه تارة أخرى . وبقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يجد لديهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلى ، فان من المستحيل عليه أن لا يلقى اليه سمعه . ونظرا إلى أنه يحمل فى نفسه هذا الصوت فلا يستطيع أن ينكره ولا أن يلزمه الصمت . متى آثرت بأمره يشعر بأنه عمل صالحا ، ومتى عقه يشعر بأنه عمل سيئا . وإنما فى هذا التردد بين الطاعة وبين العصيان نلخص كل حياته الأخلاقية فاضلة فى حال ورذلة فى الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعي

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها في جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجة وأن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي لها بكل الضحايا التي تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذي يشعر الإنسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادراً أن ينفذ مع التحرج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذي لا ينال والذي نتطلع إليه أنظار نفس الإنسان . وإن كان يجحد عنه في الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذي هو بسيط وجليل معاً والذي يكون الأخلاقية كلها . هل الإنسان وحده هو الذي يعرف هذا القانون ويملكه ؟ كل ما يهم من هذا هو أن الإنسان يملكه حقاً ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليفة التي يعيش فيها والتي لا تتمتع بهذه الميزة .

إلى هذا الأمر يضاف أمر آخر ليس أقل منه وضوحاً ولا أقل منه عجباً .

إن الإنسان حيال هذا القانون الذي يناجى ضميره مناجاة علو وقدرة في بعض الأحيان يشعر دائماً أنه يستطيع مقاومته ، فعبثاً يوصيه هذا القانون أن يلزم العدل في فعله وعبثاً يزكي العقل هذه الوصية ، فالإنسان قادر على أن يرفض تحت مسؤوليته هذه النصائح القوية الحققة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعقله ملكة أخرى أقوى منهما بوجه ما ، لأنها تستطيع دائماً — متى شئت — أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هي الإرادة التي لا تخضع لشيء إلا لنفسها . فوجود مثل هذه الملكة فينا وحلولها محلاً من الاستقلال والسيادة في الدائرة الثانوية التي تخصها هو ما تستطيع اللاأدرية التحدى به حينما تهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا يجمع عليه من الجنس البشري ، بل معترف به من جانب اللاأدرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التي كان للسفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها ينبجس على رغمها وضوح المبدأ الذي

تذكره . الارادة في الانسان هي هذه القدرة التي يستعملها للتصميم على وجه أو على آخر من غير أن يقدر شيء في الدنيا على إكراهها مادامت لا تقبل هي نفسها ذلك الاكراه . وبين أن هذه القدرة هي كل الانسان وهي التي تقوم ماهيتنا . ان هذا الصوت الذي ينجى ضميرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وعماليات الشهوات . أما الارادة فعلى ضد ذلك هي نحن نحن وهي شخصنا ، هي نحن وحدنا بعظمتنا وضعفنا وبقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية ، تلك الهبة المعجزة الخيفة التي هي قوة الانسان والتي يترتب على قدر ما يحسن أو يسيء في استعمالها سعادته أو شقاؤه ، علوه أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بلغة "كنت" « حياد الإرادة » لا من جهة أن ارادة الانسان كما قد يعتقد "كنت" تضع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الارادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى القوانين التي يملها عليها العقل والضمير . فمعنى حياد الارادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضد كل عقل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذي هو في ضمير الانسان ينجى عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الانساني . والارادة الحرة التي تنفذ هذا القانون أو تخالفه هذه هي المبدأ الانساني والتابع . وهما اثناهما مصدر علم الأخلاق ومفتاحه ، فالانسان يحمل في نفسه قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم ببراءته أو بادانته بحسب الأحوال ، ولها من القوة التنفيذية إما الرضا الجليل بأنه عمل خيرا وإما الندم ووخز الضمير على كونه عمل شرا . والانسان يحس نفسه رعية لقوة هي أعلى منه منعمة لطيفة إذا أطاعها ، متقمة جبارة إذا عصاها . ومتى اقتضى العدل ، عجلت له العقاب الخارجى بما تسومه

من سوء العذاب الداخلى الذى يعرف الأئيم سره الأئيم حتى لو تخلص من انتقام الهيئة الاجتماعية .

هذان الأمران : القانون الأخلاق والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن ينكرهما ينزل بذلك عن اسم الانسان وينحط بنفسه — علم أو جهل — إلى ما تحت منزلة البهيمة وإن كان أدكى منها بلا شك إلا أنه فاسد الأخلاق والبهيمة ليست كذلك .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجبا ، فان الانسان متى قبل بارادته نير القانون ، فذلك يرفعه ويشرفه ، وبعيد أن يكون سببا فى خفضه . إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بحض ارادته شيئا أكبر منه ويحس أنه مرتبط بنظام أعلى منه يشد أزره . وقبلما يخسر بهذه الطاعة شيئا بل يكسب بها من العظمة والوقار ما لم يكن له من قبل بدونها . ان العالم الأخلاقى الذى يدخل فيه على بيئة من تحديد حريته هو العالم الحقيقى الذى يجب أن تعيش فيه روحه فى حين أن جسمه يعيش فى عالم مخالف تماما حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل . إنما هو فلك من الطهر والسلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمع لها الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والتورفيه لا تتعلق إلا بالانسان وحده ، ومتى شاء استطاع أن يسط فى هذه السماء الداخية صحوا لا يكدر . وبمقدار ما يُؤغل عقله فى الطاعة يكتسب من القوة ، وتصير الأرض التى يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتا وخصبا . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتا بالمران وإن بهذه المعاوضة بين الطاعة الاختيارية من جهة ، والقوة المكتسبة من جهة أخرى ، تكبر قيمة الانسان فى عينه الى حد لم يكن يعرفه من قبل كبرا لا ياباه عليه تواضعه ، لأنه ينسب أصله الى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمد ذلك الاحساس الشريف العجيب الذى يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للراء بأن يؤدى له أمثاله الاحترام الواجب عليهم ، والذى يؤديه هو لهم فى دوره . ولو عودل بين هذه الخيرات الداخلية التى هى فوق كل ثمن هذه الفيوض القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فان هذه الخيرات الداخلية يضحى بها من غير تردد ، بل من غير ألم فى سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمحبة والحياة نفسها لابقاء لها ، فليضح بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها ، إذ لا يستطيع إثارها على الأمر الوحيد الذى يجعل لها شيئا من القيمة .

” لا ينبغي أن تضع الحياة ابتناء لوسائل الحياة “

إن جميع الخيرات فى نظر نفس مستنيرة ذات همة ، ترجع الى التقادير والنسب المذكورة ، حتى إذا عرض لها حال التقرير فى اختيار أى الطرفين ، لم تردد فى الحكم لأنه هو وحده الممكن فى نظرها . فإيكاد الأمر إلا أن يكون معادلة نتيجتها متوقعة واضحة . وغاية ما فى هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة يخسر بها الانسان كل شئ فى الخارج ليربح كل شئ فى الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون ، وجد الانسان أنه قدر ربح أكثر مما خسر حتى فى التضحية الأخيرة التى فيها يكون القربان هو الحياة . ذلك بأن القانون الأخلاقى فى حين أنه الفاعل فى تقويم كل ما هو شرف للانسان ، هو أيضا نظام حياته ، فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا يضبط الأفعال ، ويقضى نهائيا فى جميع الخلافات ، وهو الذى يعين مراتب الخير المختلفة ويقترها فى نصابها . قد يكون من الخروج عن حدود المعقول الاستهانة بالخيرات الخارجية من حيث هى خيرات ، فان منفعتها لا تخفى على أحد ،

ولكنها ليست إلا أدوات لغرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها في ذاتها فانها تصبح عديمة القيمة متى ووزنت بما يرجحها كثيرا في كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا بل هو قانون عام . قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه في ضمير آخر ، ولكنه موجود في كل الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفا . انه ليناجى جميع الناس بلهجة واحدة وان كانت أفئدتهم لا تصغى اليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله . لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فان المنافع تباعد بينهم اذا لم تكن تذكى بينهم نار الحرب . وأيما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهي آيلة الى تنازل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التي تكفى لبدء العائلة قد لا تكفى البتة لحفظها . فلولا الاتحاد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس ألقافا كبعض أنواع الحيوانات ، ولكنه لا يمكن البتة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم بالحكومات القريبة من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قرونا . ذلك بأن الانسان يشعر أو يتحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضا قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضع له ، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فاذا كان الطرفان لا يفهمانه ، فليس البتة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى في الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى ، لأنها أوضح منها ، والتي تُحكم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات . فلولا الاحترام المتبادل الذي يحمله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جدية خالدة تحتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . من ذلك أيضا هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفي الجنس وتجعل بينهما ائتلافا حقيقيا قد يكون العشق نفسه عاجزا عن عقده بهذه المثانة . ذلك لأن الإنسان يحب القانون الأخلاقي الذي ألقى اليه الطاعة ، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه .

قد أثبت في هذه الكلمات على الإمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير الشخصي الذي ينبعث منه القانون الذي يدبر النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاف الكبرى التي تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذي يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتد أيضا إلى ما وراء ذلك . إنه يتناول ما هو أرقى . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف في نصف الطريق ، فان كل قانون يقتضى بالضرورة الكلية شارعا يشرعه ، والطاعة تقتضى السلاطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، فلا طريق آمن من هذا للوصول إلى الله ومعرفته وحبه . لا يمكن القوانين الإنسانية أن تكون أساسا لقانون الأخلاق ، لأنها تستمد منه ، وهو الذي يقضى عليها ويدينها حينما تنحرف عن جادة أوامره الواجبة الاتباع . كذلك التربية التي يتحدى بها بعض الفلاسفة لتفسر قانون الأخلاق الذي هو أكبر سلطانا عليها من القوانين العمومية . والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للطفل بدلا من أن يكون مسنونا للناس ، وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشايع المدنية . فمن أى ناحية نُظر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشري . وانه ليدبر شؤون الإنسان ويلي أمره بسبب أنه ليس من عمله . ومتى أراد الانسان أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلاء أن الله قدير وأن الله لطيف .

فى العالم المادى بأسره مهما كان جمىلا ومهما كان متظما، لا يحد المشاهد اللفظ شىئا يؤتىنا أقل فكرة من قانون الأخلاق . وإن الآثار التى نصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظنها آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تخيلات، فالتنا نغيرها ما نحن عليه . نفترض أن لها طبعنا إما لجهل منا قد يكون إثما متى كان ىرى الى الخفض من مستوانا الانسانى، وإما لنوع من العطف التافه، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الانسان، وأن الذى خلق العوالم والقوانين الأزلية التى تسيرها لم يخلق شىئا يضارع ضميرنا فى العظم، فان الحرية مع ما بها من ضعف هى أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يتزعزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته، لأنها مقارنة سخيفة، إذ أن رفعة العالم المعنوى لا تقاس بها رفعة على الإطلاق . وإن قدرة الله تظهر حينئذ فنا بمظهر أجلى من مظاهرها فى الخارج . وإن فى إقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذى نمحله فى قلوبنا وتعترف به عقولنا لبلوغا بالاستدلال الى أجل البراهين وأرفعها .

غير أن حلم الله يساوى على الأقل قدرته . تنظر فى هذه القوانين غير الكاملة التى يسنها الناس مسوقين بدافع الحاجة لاستعمالها، فترى دائما فى أوامرها وزواجرها شىئا من النافذة والوحشية، حتى متى كانت غاية فى العدل، فان العقوبة التى تقع على المجرم يمكن أن تعدمه ولكنها لا تمس نفسه . تخيفه من غير أن تصلحه . الإرهاب يحوله دون أن يحسن حاله . أما هنا فلا شىء من ذلك . فى شرع الله المرء هو قاضى نفسه مؤقتا على الأقل . ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضا أن يتق الوقوع فى الخطيئة التى يشعر بأنها كبيرة من الجائر، فان الصوت الذى يناجيه من داخل نفسه قد أذره بادئ الأمر . إنه يحض له النصيح قبل أن يقزعه باللوم .

وانما هو يعاقبه حينما يصم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق سلك في التأديب سبلا غير معنوية محضة لكان في ذلك من التناقض ما فيه . فكم في هذا التأديب من مجاملة تراعى في حق الجاني ! وكم من مجهود ينفق في سبيل رده الى الخير، ولا يشعر بهذا المجهود أحد إلا هو، ولا يذاع خبره في الخارج ! تحفظ وحرصانة أيماء رصانة ! ولا شك في أن الانسان يجاوز غير مرة حدود الاعتداد بهذه الرحمة، غير أن الشكوى منها إنما هي الجمع بين كفران النعمة وسوء الخلق . حسب الانسان استهانة برحمة الله أنه لا ينتفع بها ، فان كل قلب مهما قسا يعجب بها ويشكر الشارع الأسمى على لطفه في جانب عظيم قدرته .

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدسي ليست أقل من الأولى صدقا ولا أخف منها وزنا ، وهي أن الانسان متى أحس من نفسه الاختيار في طاعة قانون العقل أو في عصيانه ، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير انصانع لهذا القانون ولهذا الاختيار . فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذي لا يليق إلا بالعبد، لأن طبيعة طاعته قد تجعله يعامل أبا رحما لا سيذا . لكنه يجب أن يتقى غضبه عليه بتعدى حدود القانون الذي يعترف هو نفسه أنه غاية في العدل . ولئن كان الانسان يغضب في قلبه من الخطيئة التي وقع فيها، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يغضب على من يرتكب الخطيئة وهو في مكنة من اجتنابها . وإن الانسان الذي له بقانون الأخلاق في هذه الدنيا حظ ممتاز يجب عليه أن يؤدي الحساب عما يكون قد أثق فيه هذا الحظ . ليس عليه حساب لأمثاله ، لأن غاية ما يعرفون هي أعماله التي يعاقبونه عليها أحيانا، ولأنهم رعية مثله فما هم وهو إلا على حد سواء، لا يستطيعون أن يكونوا قضاته الحقيقيين، لأنه يعزب عن علمهم ما تجيش به الصدور من نيات جميع الأفعال

ومقاصدها. على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل ما يخفى بحكم الضرورة على العدل الانسانى هو مورد الحكم . فلما أن ننكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومسئوليته، وإما أن نقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى نتلو هذه الحياة الدنيا، فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذى أعده للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات، ثوابا وعقابا تفرد وحده بعلمهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدى حدوده اذا هو قرر أن هذا العدل النهائى لا محالة واجب، وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تفهم بدون الحياة الأخرى التى يجب أن نتلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد فى هذه الدنيا تنافر ظالم بين الفضيلة وبين السعادة ، فان فى هذه الدنيا على العموم بالحالة التى هى عليها القدر الكافى من العدل . والراجح أن ضعف الانسان لا عقله هو الذى يشكو قلة العدل . فلا محل إذن لما يقال من اقامة موازنة يشهد الحس أنها ما زالت قائمة، ولا ينبغي للفضيلة أن تفكر أكثر مما يلزم فى أمر الأجرة، فان اهتمامها بالجزاء يكفى وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر فى هذه الحياة الدنيا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بنا على وجه تام تقريبا، لأنها على الغالب نتيجة سلوكنا، وندر ما تفوت امرأ يطلبها حيث هى . إن النفوس الفاضلة هى على العموم راضية بالقدر، وأما العصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة . وكأنى "بكنت" وهو يتكلم عن الموازنة الضرورية التى لا يراها إلا فى الحياة المستقبلية، لم يكن ليجد نفسه شقيا فى هذه على ما أعتقد . كذلك سقراط لم يجار بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التى أصابته، ولم يشك لحظة فى عدل الله حتى فى هذه الدنيا التى قضى فيها نحب الشوكران . غير أنه اذا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا — وهذا

غير حاصل البتة — فانها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هي العلاقة بين النفس وبين الله . وبقطع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للانسان قانون داخلي محض يزرعه . فالى أى حد بقى مخلصا لهذا القانون ؟ إنه هو نفسه لا يعرف هذا الحد مهما كان إخلاصه لضميره . إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوقرها في نفسه لتتلاشى كل لحظة في ذهنه . ولو شاء أن يحكم حياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التحيز الى الأغراض ، لما استطاع الى ذلك سبيلا . ومع ذلك لا بد من أن يقدر هذه الحياة مقدر، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظير، ولكاد الانسان لا يكون إلا وحشا مخيفا .

فعلم الأخلاق يجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الانسان الى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤد نظام هذه الحياة الدنيا . ليست هذه فروضا محضة لا سند لها ، ولا هي من مسلمات العقل العملي ، كما قد يقول ”كنت“ بلهجته الشاذة، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لاجدال فيها . وفوق ذلك فان هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للبشرى . تؤيدها الديانات المبينة وتوضحها الفلسفة .

متى وصل علم الأخلاق الى هذا الحد، فانه يكون قد وصل الى أكبر اختصاصه وأدى وظيفته بتمامها ، فلم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف إن الانسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذى ينهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذى فيه خسارته . العقل يرى الخير ويفهمه، والحرية تأتى الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبين ، وإن الانسان لغني عن أن يستقصى حركات نفسه زمنا طويلا لاستكشافه .

إنما هو من جسمه ومن شهواته ومن حاجاته المختلفة الى ما لانهاية ، من كل أولئك تأتية الهجمات التي قلما يتغلب عليها . من مبدأ مضاف لمبدأ روحه ، تثار عليه هذه الحروب التي تنتهى عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر عن الجسم ، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التي تفسدها اذا كانت شهوات خبيثة كالشهوات التي يدفعها اليها الجسم . غير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث على الشر في نفس الانسان يأتيها من الجسم الذي هي مرتبطة به والذي يمكنها بلا شك أن تسلط عليه مادام في قدرتها أن تعدمه متى شاءت ، ولكنه مع ذلك يتسلط عليها في كثير من الأحوال ويدنسها بالدوافع الخفية الأكيدة الأثر . فحمل الجسم على الاعتدال ورياضته الى حد ما ، وإيتاؤه حقه من حاجاته ، وحبسه عن كل ما يتعداها ، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة ممتثلة وخادما مطيعا . تلك هي إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجزاء الكبرى للعلم . إن اجتماع الروح والجسم أغنى العقل والمادة هو مسئلة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يثير نائرها ، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل يدرسه كأعمال الضمير وليس بأقل أهمية منها . فإغفاله تقص عظيم ، وحذفه من علم الأخلاق قد يعرض الى عدم فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد ينتج من هذا التقابل أن عدو الانسان إنما هو جسمه الذي هو الواسطة للرذيلة إن لم يكن هو سببها بالذات ، ولكن هذا العدو وإن لم يكن إيانا ، فانه جزء منا لا غنى لنا عنه . إنما هو رفيق ضرورى ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فالتنا لا نستطيع

الانفصال عنه ولو لحظة واحدة، إذ لاشك أن حفظنا الأخلاق بدونه لا يكون شيئاً ممكناً، فحينئذ لا بد مع محاربته من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان اليه مع إحاطته بالعناية اللازمة. أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أذق الأشياء، ولا بد من الاحتراس من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد. لكن لما كان التسامح هو ميلنا الطبيعي، كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل الى المعنى المضاد، فانه لا يكون من الحكمة على قدر كبير اذا هو لم يكن متشدداً. ومن ثم ترى المذاهب الأخلاقية الحقيقة برعاية الخلف ملائى بالقواعد الهادية الى الاعتدال والى التربية.

ومع ذلك فقد يكون الإنسان مخطئاً جداً إذا شكاً من اجتماع العقل والمادة في شخصه اجتماعاً لا خطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله. فانه هو بدياً الركن الاصلى للفضيلة التى هى الجزاء الأخير للحياة الأخلاقية وكثرها. ولا فضيلة بلا حرب لأن من البين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر. زد على ذلك أن الانسان المحب للخير والذى علمته التجربة يستطيع أن يحول الى منفعة ذلك التأثير الواقع من المادى على المعنوى. فانه بتدبير الجسم على طريقة معينة تعتدل شهوات النفس، واتباع نظام معين يمكن بلوغ صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء "النفس الصحيحة فى الجسم الصحيح". فالروح هى التى نظمت البدن بدياً، وهى التى أخضعتة الى السلطة المناسبة وحصرته فى حدوده الحقيقية. ولكن الجسم لعله غير معروفة يرّد اليها ما أخذ منها، وبدون أن يزعمها بعد ينقل اليها سكينه وسلاماً تنتفع بهما فى تجويد فهم الواجب وحسن القيام به. فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة. فالتضجر منه نقص فى معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحياناً، إذ تستعجل القدر لنقض هذا الاجتماع، إما بدعاء اعتسافى، وإما بالعلو فى الزهد.

ذلك على التقريب مجموع علم الأخلاق والمسائل التي يجب عليه البحث في جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوهها . إنه يعلم الانسان أين مصدر الخير والشرف في نفسه ، فهو يربطه بذاته وبأمثاله وبالله تعالى بعري لا انفصام لها . وغرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضبط ، بل ما هي الفضيلة وما هي شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام الفعلي بالواجب . ولا يكون المرء فاضلا لمجرد انه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله في أن يعمل ما يجب عليه ، وهو عالم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لماذا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجوه الفعل . غير أن هدى الانسانية الى خصائص الفضيلة ، وإيقافها بجلاء على الغاية الحتمية لجميع الأفعال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة إلى هذه الغاية ، كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدش مما تُجْزى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . ولقد يصعب التمييز بين المبادئ التي تراءى على مسرح الحياة الدنيا ، وتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومربية حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بلألاء ساطع لا يعتريه محاق إلا من مرض القلب وعمايته .

إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائما مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الانسانية ، وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام ، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير ، والتي قبلتها إرادة لها من سلاسة القيادة ما لها من حدة الذكاء . تلك الأوامر التي يمكن أن تتمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم ، ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التقاتل في النظريات وفي العمليات ، فان الفرد يأتي الشر على العموم إما عن عدم التفات وإما عن جهل ، ولا يكاد يقارف الإثم أبدا بعد تدبر وروية عالما بأنه يرتكبه وان كان من الطبايع ما هو من الشقاوة بحيث إن أبحل مواهبها لا تخدم إلا الرذيلة . غير أنه في العلم لا عذر بالجهل ولا بعدم الالتفات ، وإذا كان التسامح في ماجريات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجنة ، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة ، بل يجب دحضا بلا شفقة وإيضاح خطئها ليقول خطرها . تجب مداعمتها أمام محكمة الضمير التريهية وإدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير الذي هو الواجب الوحيد على الانسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقترن بها من التيه والحنايا التي تنشعب فيها شخصيتها وتضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أولا على صورة من الخشونة بمكان ، وتلك الصورة هي الثروة مع كل الخيرات الثانوية التي تؤلفها ، ثم على صورة مصقولة نوعا وهي صورة اللذة مع جواذيبها التي لا تقاوم ، ثم على صورة أقل تعينا وأكثر قبولا تبدو في رواء حسن خداع وهي السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقي ، وبالنتيجة أيضا على علم الأخلاق أن ينكر المنفعة ويحاربها على أي شكل كانت عليه من الثروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها ، وأن لا يقبل أي واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الانسان . لا شك في أن هذه العوامل هي المتسلطة فعلا في الغالب ، بل قد يكون من الحسن أن نتسلط الى حد معين ، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة ، ولا أن يقتصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذي نتمثله القلوب الهائلة أو الضعيفة بالوان قاسية هكذا ، لكي تسهل مخالفته ، لا يحرم الانسان من الثروة

التي هي ثمرة عادية يستحقها لعمله ، ولا من اللذة وهي حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التي هي رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليه في بعض الحالات على ندرتها أن يضحي بالخير بالثروة وباللذائد وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فانما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذي يفهمها تكفي لكشف القناع عن قانون الأخلاق في أسنى بهائه . وبما أن الخير هو الذي ينال الظفر عند أكبر المنازعات وأشدّها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيقي للانسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية الظالم لرعيته .

على ذلك ليس في علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المنبوذة التي تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظريات الأخرى التي هي أقل منها إثما والتي ترمي الى التوسط وترغب في التوفيق بين الخير وبين ما تسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هي الخير فعلا م نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمة بكلمة من البساطة والجلاء بموضع ؟ وكمن من خطر في هذه التغاير التحكية في الألفاظ كما نبه على ذلك " سيسرون " منذ قريب من ألفى عام . ان المنفعة المشروعة هي « المنفعة » على كل حال . وتأويلها يمكن أن يتغير على الدوام ، لا بتغير الأشخاص فقط ، بل بتغير في الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يجد لمنفعته أصلا ثابتا لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هي شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إهدارها أو على الأقل إنزالها منزلة التابع ، وحينئذ لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العام غير المقيد بقيد المشروعية .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذى ذكرته هو وحده الحق ، وإن كل ما حاد عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الانسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل . إنه ليضع الإنسان فى أوج كماله الحقيقى فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله . انه لا يعظم الانسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره . يُخضعه الى قانون حكيم أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الانسان الى الخلاص إذا استمسك به ، غير أن هذا العلم لا يندع على مركزه ، فانه اذا كان يحس بأهميته ، فانه يحس أيضا بنجدوده . وليس لأنه قد ينجح فى هدى بعض الأفراد يتشبه بتلك الدعوى العريضة وهو أنه يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان اثنان . وإن من البين أن السياسة خاضعة للشرائط التى يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد . ولا تتغير المبادئ عندما تطبق على الأمم . غير أنه فى تلك الهيئات الكبيرة التى تحتوى جماعات لا تحصى ، والتى لها عوامل متعقدة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إبهاما وأشد صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضمير الفرد . ان السياسة لم تكدر ترتقى حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن لتطلع إلى مستوى أعلى منه ، فان الغرض المألوف لرجال السياسة إنما هو خدمة الأمة التى يتولون زعامتها . خدمتها بأى ثمن ولو ضحوا فى ذلك بالعدل وبالخير ، أعنى تنمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرفها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عقرتهم وعليه يعلقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غمط التمدن حقه أن لا يعترف بأن هذه الوسائل آخذة فى التحسن . غير أن السياسة لما تزل على بعد شاسع من مبدأ الخير المقتر فى قانون الأخلاق . فكم من طرق وعرة لابد للسياسة

من ركوها حتى يعترف لها علم الأخلاق ببنوتها الشرعية . وكم من رذائل وضلالات يجب استئصالها ، يكاد علم الأخلاق في هذه الأيام كما كان في أيام أفلاطون يعرض عنها بنظره وينأى عنها بجانبه وهو يرثي لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم . فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل في باطن الفرد فأصعب منه جدًا أن تصفى إلى العقل قلوب الأمم . كل ذلك مع افتراض أن رجل السياسة قد أوتي هو نفسه سعادة الإصاحبة إليه . إن الفلسفة قد باءت من السياسة بالأمنية العقيمة التي تمنّاها تلميذ سقراط ، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية الخيالية العقيمة التي تُمنى بها نفسها أحيانا ، فخير لها وهي مستمرة مع ذلك في تعاليمها أن تسلم أمرها في هذا الصدد للعناية الإلهية التي لا يزال لفعلها في الممالك نصيب أوفر حظا منه في حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثما في حق الإنسانية إذا تخلّى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحو له بذلك أكثر من مرة . فان الشرف الحق للسياسة هو أن تطابق جهد المستطيع علم الأخلاق الأزلّي ، وأن تطوى كل يوم بالارتقاء إليه شيئا من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسة يمكنها أيضا في دورها أن تنهم علم الأخلاق وتجهجه بأن حكومة الجماعات تكون أسلس قيادا وأدق نظاما لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغي ، إذ من الهين على الحكماء أن يكونوا أمة أخيارا مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة أن تخرج حكما بل عليها فقط أن تتنفع بهم فيما هم له أكفاء .

اني بما أتيت على عجل من هذا الرسم لعلم الأخلاق لا أدعى هذا الرسم لي ، فقد أخذت أكثره من تقريرات سابقة سهلت على ما حاولته من الرسوم التي لا أنكر أني نشيدتها مباشرة في مسرح مشاهدة الضمير ، ولكني مع ذلك تلقيتها أيضا عن السلف

وانى — وأنا أخذ علم الأخلاق أنى وجدته فى قلوب الصالحين — أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يبدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هذا الميراث الشريف عن الأجيال التى نقلته لهم . وأعتقد إذن أنه على هذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفة المسطورة فى تاريخ الفلسفة ، وأنه بمقارنتها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نقصه يمكن الحكم بالعدل والضبط على ما تساويه تلك المذاهب . فانها كلها قد شاطرت فى إبلاغ العلم الى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالجيل أن نعين لكل مذهب نصيبه من هذا العمل المشترك . وحسبنا فى هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و”كنت“ لأنهم الأكابر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التى يمكن أن توازيهم متى كانت لا نتقدمهم ، لكنها خالية من التحزج العلمى المطلوب ، لأنها ليست شخصية . فمن أربعة المذاهب ، لليونان وحدها ثلاثة ، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد . ليس هذا محلا للعجب فان العقل اليونانى فى هذه الأشياء له فضل الارتقاء على عقلنا وفضل تثقيفه ، فلتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء الشاكرون ، ولنعرف كيف نستثمرها دون أن نغار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة لقانون الأخلاق على مارسمناه . إنها أصدقاء أوفياء للخير والفضيلة ، ولم يعد الواجب من بين نصرائه أشهر منها . فهى تشابه إذن من هذا الوجه إذا تباينت من وجوه أخرى . وما هى إلا تراجع مختلفة الزمانية قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام تقطع هذا الوصل ونودى بهذا التوافق النعمى الذى كان جم العائدة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادة؟ وفيم نشرف المذاهب الفاسدة بأن نغندها ؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييز، يرزقون فى آن واحد كره الشر الذى تسبق قلوبهم الى دفعه

بمحض الغريزة، والذي تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لاله . فلا شك في أنه يمكن أن يترك الى جانب ”أرستيب“، و”ديوجين“ نفسه و”أبيقور“ و”هلاسيوس“ في معرض ايمان سقراط وأفلاطون و”مارك أوريل“ و”كنت“ على أن المذاهب التي تدعو الى الرذيلة في صورة اللذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن فليست هي التي أنشأت فساد الزمن الذي ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها إياه . هذا ما لاشك فيه . غير أنه اذا أنعم النظر في الأشياء، يرى أن هذه المذاهب تجد في ميول الإنسان الطبيعية من النصرة أقل مما تجد من العقبات، وأن القلوب القليلة التي تفسدها قد كان شَطْرُها فاسدا من قبل أن تعبت بها . وضلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبينها، والأحسن فيما أظن أن يلتزم في حقها جانب السكوت العادل المزرى بها . وليس الأمر كذلك في حق الأغلاط التي ارتكبتها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هي في الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وتزرى بالكمال الذي ياشدونه . فيحسن أن ينفي عنهم اذا أمكن حتى تلك النكت الخفيفة، لكي يظهر قانون الأخلاق في صفائه التام الذي هو آكد وسيلة له في اكتساب القلوب . ولقد صدق ”كنت“ إذ يقول: ^(١) ان السبب الغالب في أن كتب علم الأخلاق قليل تذوقها وقراءتها أنها ليست صريحة الى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحذق ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة، فيفشلون بهذه الإدارة غير النافعة التي لا يفهمها الضمير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق في عرض المذاهب أن لا ينعم النظر إلا في القواعد الطاهرة لأحاسنها . وأما الباقي فانه لا يستحق أن ينظر اليه .

(١) ر . كنت . أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٤ الترجمة الفرنسية لموسيو برني .

ابداً بمذهب أفلاطون .

مذهب سقراط
وأفلاطون

بين أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط في آن واحد . فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحوّل عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة وفي المنطق وفي السياسة . أما في علم الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا الا واحدا . وقد يصعب على النظر الشاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فإن أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكرا وتقريراً وفعلاً . وماذا عسى أن يعزى الى رجل يوضح نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف ؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر اليه هو أنه لا يوجد من التعابير ما يوفى إحساساته وأعماله حقها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أى وجه ، ولكن حياة سقراط بتسامها عزت عن المثل هي والبطولة التي توجتها وفسرتها وكانت خاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر تقاريره الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون ، ولكن هل لا يمكن الشك أيضا في أن أفلاطون لو كان في موضع سقراط لفعل خيرا من فعله ؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان في علم الأخلاق حتى في جهته العلمية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر ، كان من حسن حظ العقل البشرى أن كاتباً كأفلاطون يصف رجلا كسقراط . إنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح يرويه ، لا بل هو مذهب حي ، لدروسه فضلٌ أن قائلها يعمل بها . إنها سامية وبسيطة وليس في مبادئها شيء من المحال ما دام الذي يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمنا غالبا هو حياته ، فقد يكون خطأ من قدر سقراط وأفلاطون جميعا أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخير لنا أن لانفرق بينهما بعد في تقرير مذهبهما الأخلاقي ، كما لانفرق بينهما في الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لتقرير مذاهبه، وأثر على تخرج العلم حرية القصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكى خلو من القيود . وإن ما سنخواه هنا هو النحو الذى جرينا عليه آنفا فى تلخيص الحقائق الأساسية لعلم الأخلاق ، وذلك النحو قليل الضرر فى عرض مذهب أفلاطون ، مادام انه هو نفسه أول من كشف لنا عن هذه المذاهب العجيبة بأن ترك أستاذه يتكلم ، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة ، فاذا قلناه فى هذا الترتيب عند مطالعة هذه المذاهب وبحثها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بديا ليس من الأخلاقيين من فهم الضمير أحسن من أفلاطون، مع أنه لم يسمه باسمه الحقيقى ، اذ كان لا يميز بينه وبين العقل ، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه أحسن منه ، فان أول ما تنصح به الحكمة للانسان أن يتعزف نفسه بنفسه . قاعدة أقترها أحكم الآلهة على لسان هانقه المحترم ونقشها على جبين معبده : ”تعزف نفسك بنفسك“ هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فان سقراط آخر حياته « يفتخر « بأنه يتمشى دائما على مبدأ ”دلفوس“ ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك « الحال يجد من الوقت ما ينفقه فى الأشياء الخارجة عنه ، والتي تحوّل يقظة العقل « عن مجراها وتشتتها . أما هو فانه يقف عند محاولة أن يميز ما اذا كان الانسان « فى الواقع أشد نكرا وأكثر شراسة من ثيغون^(١) أو كائنا وديعا بسيطا مطبوعا بطابع « من الشرف والقداسة « . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل لنا فى وجود سابق على هذا الوجود بحسب

(١) هو أحد آلهة المصريين وكان معتبرا أنه مصدر جميع الشرور ، فلما قتل الى بلاد اليونان صار « المارد ثيغون » .

افتراض لأفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا للحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما كما هما في أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن نفكر في النتائج المادية التي قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالمجد والشرف، والثواب والعقاب . في هذا الفحص القطعي يلزم أن لا يلتفت الى الظواهر ولا الى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن » « الخير والشر هما ما هما بخاصتهما في النفس التي تحويهما » . ومتى راقب الانسان نفسه على هذا النحو عرف « لطبعة جزئين أحدهما حيواني وحشّي، والآخر » « على الضدّ، أنيس إنساني بل روحاني . وما كان الأول إلا ليخضع الى الثاني » « الذي يروضه ويهدّبه ^(١) » .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى ليجوّد بيان هذا الطبع المزدوج للانسان فقال :
 « فلتصوّر أن كل واحد منا هو ما كينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهوات »
 « التي نحسها هي كأنها حبال أو خيوط يجذبنا كل الى ناحيته، وبتعاكس حركاتها »
 « تجذبنا الى أعمال متضادة . وهذا هو ما يقرّر الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . »
 « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطاول الا أحده هذه الخيوط ونتبع »
 « اتجاهه ونقاوم شديدا كل ما عده من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب »
 « المقدّس . خيط العقل الذي هو القانون العام للمالك وللأشخاص . ينبغي أن »
 « يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يسهّر على النفس »
 « بتمامها . ولا ينبغي البتة أن يصغى المرء في نفسه إلا الى صوت العقل ، لأن »

(١) أفلاطون، ترجمة فكور كوزان — فيدر ص ٥١٩ — أليدياد الأول (الطبعة الانسانية)

ص ١١٤ و ١٢٠ فيدون (الروح) ص ٢٣٠ — الجمهورية ك ٢ ص ٨٣ و ٨٥ و ك ٩

ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طابوس ص ٢٣٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يعتقد المرء أن »
 « النفس تسمو بالمعارف أو بالثروة أو بالجاه والسلطان ، ذلك ليس إلا نقصا »
 « فيما يجب من تشریف ما في نفسه من الجهة القدسية ، وتفريطا منه في إكرام »
 « نفسه ، فإن إكرامها الحقيقي ينحصر في الدأب على تنمية الفضيلة فيها وحمايتها »
 « من الكبرياء واللذات ، ومن الترف الذي يجعلها تبجن عن احتمال المشقات »
 « الضرورية ، ومن الخزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الجميل ، »
 « فإن الجميل لا ينبغي أن يؤثر على الخير، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح »
 « الأرض وما في باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وإن المرء »
 « إن لم يقصر تشبثه على الخير وحده بكل قواه ، كان موردا نفسه ذلك الكائن »
 « القدسيّ موارد العار والاحتقار ^(١) » .

ذلك هو رأى أفلاطون في النفس الانسانية ، ونعم الرأى هو .

غير أنه اذا كان العقل هو بالمعنى الخاص آلة الفيلسوف ، فليس هو البتة ميزة تفرد
 بها ، فان جميع النفوس ولو أقل استنارة من نفسه تشاركه فيه . انها كلها سواء
 لأنه « من ذا الذى يستطيع أن يقول بأن نفسا هي أكثر أو أقل نفسية من »
 « نفس أخرى ؟ »

« لما أشفق المشتري على الناس من منازعاتهم الوحشية ، أرسل اليهم المريح »
 « ليهب لهم من الحياء ومن العدل ما يُقرّر نظام المدائن في نصابه ويشد أواصر »

(١) القوانين ك ١ ص ٥٤ — الجمهورية ك ٤ ص ٢٤٠ وك ٩ ص ٢٣٢ — طيماوس ص ٢٣٥ —

كريتون ص ١٣٥ — فروطاغوراس (الفسطاطيين) ص ٥٧ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٤ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — فيدون ص ٢٦٦

« الاتحاد الاجتماعى ، وأمره أن يوزع هذه الفضائل على جميع الناس بلا »
 « استثناء ، وأن لا يختص بها بعضهم دون بعض ، كما هو الحال فى ضروب »
 « الفنون الأخرى . قال سيد الآلهة : لأنه اذا لم يشترك الناس جميعا فى هذه »
 الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالا . من هذا نشأ اتحاد جميع الضمائر فى الجواب
 اذا أمكن استجوابها ، كما استجوب سقراط ” بولوس “ فى كتاب ” غريغاس “ : أن
 الرذيلة هى أكبر شر يخافه الانسان ، وأن الفضيلة هى أكبر خير يناله . على رغم
 الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والشهوات ، فانه لا يوجد فى الناس
 قلب لا يقول اذا أصنى الى ذاته : لأن يقع الظلم على الانسان خير له من أن يأتية ،
 ولأن يكون المرء ظلما شر له من أن يكون مظلوما . تلك هى « القواعد التى تعلمنا »
 « الذوق العام ، التى يرتبط بعضها ببعض بأربطة من الحديد والماس » كما يقول
 أفلاطون .

وبمقتضى ذلك كان الواجب الأول على الانسان ، بل الواجب الوحيد الذى يشمل
 جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك فى الحياة سبيل العقل المستقيم . وإن أكبر
 خطيئة يرتكبها ، وأكبر جهالة يقع فيها إنما هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل ،
 وهى ثلاثتها ساداته الحقيقين . إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا
 من أن يحبه . إنما هو أن يحب ويعانق من يحكم هو أنه ردىء . على أن النفس
 تجد طمأنينة تامة ، وقوة أيما قوة حينما تتفق إحساساتها وأعمالها ، فتغلبت بأنه ليس
 لها أن تعود باللائمة على نفسها فى فكرة أو عمل ظالم فى حق الله أو فى حق الناس .
 وإن أكبر حرب فى الحياة هى الحرب التى تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شريرا .^(١)

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — غريغاس (البيان) ص ٢٦٢ و ٣٦٧ — القوانين

وقد يقع المرء في الضلالة إذا هو ظن أنه الرجل الذى له قيمة تقضى عليه أن يحسب حساباً للموت وللحياة، بدل أن يقصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيراً أم شراً، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء . كل امرئ اختار مركزاً ، لأنه رآه أشرف من سواه ، أولاً أن رئيسه وضعه فيه ، يجب عليه أن يقيم فيه ثابتاً ، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت ، ولا إلى شيء آخر غير الشرف . كذلك كان سقراط ، لما جرى به ليحاكم أمام الشعب الآتينى على تهمة كبرى ، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل . فلما كان يخدم وطنه في ميدان القتال ، احتفظ كما يحتفظ الجندي الباسل بجميع النقاط التى وضعه فيها القوادى يونيدة وفى أنفيوليس وفى ديليوم . كذلك لم يكن ليتحول عن المركز الذى خصه الله به ، بل دأب على درس الفلسفة على رغم الخطر الهائل الذى كان يهدده ، حتى إنه لما مثل أمام القضاة ، لم يخطر بباله ليتق الموت أن يتنازل إلى التخصع بسؤال العفو ، ولا إلى التليقات العادية التى اعتاد الناس أن يستدروا بها شفقة القضاة . وما كان الكلام هو الذى يعوزه فى هذا الصدد ، بل الذى كان ينعصه هو عدم الحياء من نفسه ، فلم يزل عن عزته إلى سكب الدموع ، وما يستبيحه المتهمون المستهينون بكرامتهم من الدنيا ، كأن الخطر الذى هو فيه لم يكن فى رأيه داعياً إلى إتيان ما هو غير خليق برجل حر . فالشأن أمام المحاكم كالشأن فى ساحة القتال ، لا يُسمح للره أن يتذرع بأى وسيلة من الوسائل المختلفة لحفظ حياته . فكما أنه فى الحرب لا ينبغي البتة أن يلقى المحارب سلاحه ، ولا أن يطلب الأمان ، كذلك لا ينبغي البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسفل^(١) إلى حد أن يقول كل شيء ، ويعمل كل شيء . كذلك مضى سقراط ، من غير أن يخسر من شرفه شيئاً

(١) أفلاطون — تقریظ سقراط ص ٩٠ و ٩١ و ١١٤

إلى الموت الذى حكمت عليه به المحكمة ، وترك الذين آتهموه ملطخين بوصمات الظلم والعار التى حكم عليهم بها الحق . لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم . والشأن فى ذلك كما يقول هو أن كل شئ هو على أحسن ما يكون . ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة . ذلك المعنى هو الذى حمل سقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كريتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم ، لأنه يعلم أن هذا الهرب مهما برره الظاهر ، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذى قززه سقراط ، وأيده بالمثل الفعلى . هو أنه لا ينبغي البتة إتيان الشر بأية حجة كانت ، بل ليس سائغا أن يدفع الشر بالشر ، ولئن قيل : إن العدل انما هو إيتاء كل انسان ماله ، فليس معنى ذلك فى عرف الحكيم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر ، كما يجب عليه لأصدقائه الخير ، فليس عمل السوء لأى انسان من العدل فى شئ .

من هذا المبدأ استنبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل ، وهى أن النفس متى كسبت السيئة بعامل الجهل أو الضعف ، على الرغم من شدة تحفظها ، فأقول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذى أصابها ، والذى يمكن أن تشفى منه . وعلاج الخطيئة انما هو العقاب ، فلا ينبغي للذنب أن يتدمر من العقاب الذى أصابه إما بيد الله أو بيد الناس ، بل يجب عليه أن يغتبط بالبلاء الذى يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلماً . إن العقاب ضرب من الطب المعنوى ، وشأن المذهب الذى يحاول اتقاءه شأن المريض الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب الى

الطبيب الذى يعيد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ يبين عليها بادئ بدء أنها تصادم رأى العام . وفى الحق أن من النادر فى الواقع أن يوجد جناة يأتون ليسلموا أنفسهم الى العدل الذى يقتص منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعبا به ، فانه يلزم أن لا نهتم بما ستقوله عنا الغوغاء ، بل بما يقوله الذى يعرف العدل والظلم . وهذا القاضى الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فاذا جهد المذنب ، كما هى العادة ، ليخلص من العدل ، فأنما هو حقيق بأن يرثى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التى هى الجناية سيئة أخرى شرا منها ، وهى بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنها هى التى تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة^(١) .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفى سنة وبين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا عسانا أن نزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد يعلمنا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علمنا إياه ؟ إنما هم ينقلون إلينا هذه التعاليم الربانية على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسوى تكرير دروسه الخالدة ؟ كلا إنما من العظمة ومن الحق بحيث إن زعزعتها أو نقضها لا يكون الا هدمها لعلم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن مابنا من ضعف ، فان أفلاطون أكثر اعتدالا من أن نخشى قسوته المتناهية ، وإنه لأحكم من أن يجاوز الحدود . لئن أفسح للواجب هذا الميدان الرحيب ، فلقد أعطى السعادة نصيبها ، بل أعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

ميلنا الطبيعي إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد في الحقيقة . يجب على الانسان أن يحرس ناحيته العشومين اللذين هما في باطنه : اللذة والألم وما معهما من الآمال والمخاوف التي تصاحبهما ، فلا ينبغي له أن يصنئ إليهما إلا في حدود الاعتدال . إن هما إلا ينبوعان بسهما الطبع فلا يزالان يجريان بلا انقطاع ، فأيا كان من مملكة أو فرد عرف أن يغترف منهما بالتقدير اللائق ، وفي المكان والزمان اللائقين ، فهو سعيد ، وأيا كان على ضد ذلك ، بحيث ينضح منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقي . الخير الأكل كما عرفه أفلاطون في كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله في العقل ولا في اللذة ، بل هو في مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يدق تعيينه ، لكن الفيلسوف مع تقييده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعده بزمان ، فان لديه سعادة العيش وشقاء مسئلة كبرى ليس عنده هم أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة في أن يبين أن الفضيلة لا يقصر شأنها عن أن تكون أجمل شيء في ذاتها ، كما هو مسلم به ، إلا عند العقول المريضة ، بل هي أيضا أنفع وأسعد ما يكون .

تلك هي نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضيلة في هذه الدنيا لا تتغير ، كان توضيح سقراط إياها يهمننا كما يهمن معاصريه تماما ، فاننا لا نزال نشكو من الحزن المؤلمة للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليك ما ارتأته نفس الحكيم الكبيرة التي زهقت فريسة الظلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل ، متى أراد المرء تذوق الفضيلة والتمتعها منذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه ، فانها تقر في القلب . أجل إنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣ — فليب كل المحادثة — الجمهورية ك ٩

ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من اللذائذ وقليل من الآلام في جميع مدّة الحياة . من ذا الذى يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الجنون والجن والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذى تلقاء مشاهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم ، بعد الموازنة ، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصرائها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأى العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من يعتقونها بإخلاص ، فإن الآلهة لا يتخلون عن أىّ كان يحاول بالمرن على الخير أن يتشبه بهم في الحدود الممكنة ، إذ ليس من الطبيعى أن كائنا على هذا الخلق يتخلى عنه الموجود الذى به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس ، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للخبيثين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستيقين الذين ينجرون سُرّاعا عند صدورهم عن مقرّ حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم اليه ؟ يثبون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون في حال تعسة ، آذانهم بين أكتافهم ، يتزرون سُرّاعا دون أن يتوجوا ، في حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوجون بتاج النصر . أليس حظ العادلين عادة هو كذلك^(١) ؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم ، يكتسبوا من سلوكهم وعيشتهم اسما حسنا ، ويحصلوا من الناس على المكافآت الواجبة لهم ؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا سن الرزاة إلى ما يرجون من عاؤ المناصب ؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون في شبابهم ، فإن أكثرهم ينفذح أمره ويرتدى بالسخرية في أخريات أيامه ، ومتى صاروا أشقياء في شيخوختهم ، باءوا بمسبات الأجانب والمواطنين ، بلّاه ما يلحقهم من المثلات التى

(١) أفلاطون — القوانين ك ه ص ٢٦٧ و ٢٦٩ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨

تكاد تصيبهم دائماً في هذه الحياة الدنيا، وما يتلقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ان أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ في العمل الى حد أن كان يظن أنه مستطيع أن يعين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل وبين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولها أسعد من الثاني بسبعائة وتسع وعشرين مرة . وإنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التي هي ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومي نفوس الصبيان وهي لا تزال لينة مطيعة، ثقة منه بأن هذا الكلام يقر في عقولهم بأسهل من كل ماعده . ولما أقنع قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق مناديا ينادى بأعلى صوته في الناس جميعاً بهذا الحكم الذي أصدره ابن أرسطون : « ان أسعد الناس أعدهم وأفضلهم وان أشقى الناس أظلمهم وشرهم » .

الى هذه المشجعات التي لم تكن لتخط مقام النفس أضاف سقراط نصيحة من شأنها أن تطمئنها وتكبرها . ان حوادث الحياة لا تستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهdy الى أن من الجميل الاحتفاظ بالبشاشة عند المصائب وأن لا يدع المرء نفسه الى الشهوة تلتقي به في اليأس ، وذلك لأن الانسان يجهل^(١) ما اذا كانت هذه العوارض في حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئا من وراء الحزن لها، ولأن الألم ليس إلا عائقا عما يلزم المبادرة بعمله في هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقد ولد له ، أو ضياع شيء آخر عزيز عليه يحتمل المصيبة بصبر لا يطيقه أى رجل آخر . وليس هو في ذلك البتة عديم الشعور ، لأن عدم الشعور في مثل ذلك الموقف حديث خرافة ، ولكنه يضع حدودا لألمه

(١) أفلاطون - الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٨ وك ٩ ص ٢٢٤ - القوانين ك ٢ ص ١٠١ -

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ وك ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان في جمع من أمثاله أم كان منفردا بنفسه . فماذا يلزم اذن عمله في هذه الحن؟ » أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حظه بأحسن الوسائل « التي يحكم بها العقل ، وأن لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه « كالأطفال يضيع الوقت بالصراخ ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح « بأسرع ما يمكن ، وأن يرفع ماسقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتطير . ذلك « هو خير ما يستطيع الرجل عمله في المصائب التي تحل به ^(١) . »

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير والحياة ، والمؤيدة بالثقة في الله ، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها في باب العمل أو أبلغ في سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وان لم تكد تكون مرعية في العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جذتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا؟ فما أشمل ذلك النور الساطع الصافي الذي كانت تسكبه في ثنايا القلوب !

إذا كان أفلاطون هكذا عليا بكل ما يتعلق بقانون الأخلاق ونتائجها ، فاني لا أجده كذلك الى هذا الحد فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك في أنه يقبلها لأنه حيث لا حرية فلا أخلاق ، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من السهل ملامشتها . إنه أحسن في القول على لسان "هيروفنت" باسم "لاشيزبس" احدى "البرشكات" آلهة القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرن « (الجنى) الذي تريد أن تأتمنه على حياتها . وإن الفضيلة التي لاسيد لها البتة تلزم « من يشرفها وترك من يفترط فيها والله برىء من خيرتنا « . وقد أمحسن إذ قال في "القوانين" « ان الله قد ترك الى تصرف ارادتنا الأسباب التي لتعلق بها «

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعا للبول التي يترك »
 « نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة هي لا إرادية ،
 وأنه لا أحد يأتي الشر بمحض اختياره . فإذا كانت الرذيلة لا إرادية ، تكون الفضيلة
 كذلك ، ويكون الانسان مكرها على إتيان الخير كما هو مكره على إتيان الشر ، وأنه
 لا يأتي واحدا منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسليما
 بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذ سهو لا يفطن هو إليه فيؤيد أحيانا نظريات مشكلة
 تجر إلى هذه الطريقة المشؤمة المزرية . بما أن الرذيلة في نظره هي أكبر الشرور
 لا يمكنه أن يعتقد أن الانسان يريد البتة لنفسه شرا . ويستنتج من ذلك أنه متى
 أذنب الانسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل ، فذلك إنما يكون على رغمه دائما .
 وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط في اوم المقتنين على أنهم قسموا في قوانينهم الجرائم
 إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم في نظره
 تقسيما أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب .
 ولأجل أن يُذهب عنا المسؤولية قطعا يقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هي استعداد
 في الجسم أو سوء في التربية ^(١) .

قد يكون من الجراءة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون في هذه المسئلة العويصة
 يتكلم أحيانا كلاما يمكن لمذهب المادية أن يتحدى به .

ناظر "فروطاغوراس" سقراط مناظرة كان له فيها الغلبة عليه فلم يسلم سقراط بما قدم
 مناظره من الأدلة القاطعة المبينة ، بل أخذ يؤيد ضد البديهية أن الفضيلة لكونها

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس
 ص ٨٧ و ١١٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥
 و ١٧١ — طيلوس ص ٢٣٢ — غريغاس ص ٢٦٩

هى أيضا لا إرادية كالزيلة لا يمكن تعليمها . فتحذاه "فروطاغوراس" بالرأى العام أى بالدوق العام الذى يلوم الرذيلة ويحتقرها ويعاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن الجانى مختار فى اقتراف السوء، وفى أن يوقع نفسه تحت طائلة العقوبة العادلة التى تصيبه . أما العيوب التى ينسبها الناس إلى الطبع أو إلى المصادفة ، فإن الناس لا يسخطون على من أصيبوا بها . وأما الخيرات التى يظن أنها فى طوق الإنسانية بالعمل وبالمرور والعلم ، فإن الناس يمتقون أولئك الذين ليس لهم منها نصيب والذين انغمسوا فى أضدادها من الرذائل ، بل يعاقبونهم عليها وفوق ذلك استشهد "فروطاغوراس" بالتربية التى يجب فى الرأى العام والخاص أن يتعهد بها الأطفال على اعتقاد أن دروسها مفيدة لهم . ولكن سقراط يقاوم قوة هذه الأدلة . وقد آتته المناظرة من غير أن يذعن لمناظره وإن أظهر مع ذلك أنه قد زُعرع بعض الشيء فى رأيه بصورة تشف عن أن تسليمه تأدب محض لا غير .

تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فانه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم فى حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما . يعنى أنه يكفى معرفة ما هو الخير لإتيانه . فاذا كانت الفضيلة علما فكيف يمكن أنها لا تعلم ؟ أليس من أساس أى علم كان أن يمكن الانسان تعلمه وإضافته الى نفسه ؟ أليس هذا هو أحد مشخصات العلم التى هى أقل من غيرها محلا للمناقشة ؟ واذا أمكن إنكار ذلك أفيكون هناك محل للتحقيق الذى عاناه فى كتابه "ثيتيت" ^(١) أو العلم .

من أين اذن ينشأ تردد أفلاطون ، لا أريد أن أقول غلطه ؟ ينشأ من أسباب أشرف ما يكون . أما بدياً فلا نه اذ يلوم المذنب بل اذ يشتد فى عقوبته عند ما يلزم ذلك

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ك ص ٣١ و ٣٣ و ٤١ و ٥٠ و ١٢٤ - مينون ص ١٣٧ و ٢٠١

يشفق عليه شفقة عميقة ، ويحبه حبا لا يقنط معه من شفائه . وقد يزين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يقنع نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط في الإثم على رغمه . ولا شك في أن الرأفة أسهل منالا حينما يعتقد الانسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما درى الحكيم أن قلبه خدعه في هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانيا فان له في الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدا الى حد أنه لا يستطيع أن يتصور أنها خليفة بآتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لا غير . ويرى الجهل والذيلة تشوها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيفي سوء مثلها .

لاشك في أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوزها الى أبعد مما ينبغي ، بل اللازم هو أن تراقب النتائج التي يمكن أن تنتج عنها بغاية اليقظة . فالقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا إنما هو القول بأن لا إثم أبدا ، لأن الاجرام لا يمكن أن ينحصر إلا في الارادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسئولا عما عمل . ويكون من الظلم البين الحكم عليه في جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلة شديدة الضرر ، فانها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يمتزج أفلاطون بمذهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذي عُنى جهده بوضعه ، فعلام إذن هذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثم بعدُ جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن الناس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المنفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنه لم يجد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيئ الذي يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الارادة التي كان يمكنها أن تخضع له استجبت

العصيان على الطاعة . فيقع الانسان في الإثم في حين أنه كان يستطيع أن يبقى بريئا منه . ينبغي موافقة أفلاطون في أن من الطباع ما يميل الى الشر بسهولة محزنة ، ومنها ما يميل على الضد من ذلك الى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سرّ اختصت به العناية الالهية فلم يسر غوره ”طيماس“ على حكمته و”أر“ الأرمني على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . غير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن ”فروطاغوراس“ قد وصل الى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التي تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعي ، فانهم بلا استثناء شركاء في الاحساسات بالخير والشر . وإن النور الذي يهديهم — ولو أنه مختلف في القوة شدة وضعفا — يكفي دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفي على الأخص لتمكين العدل الانساني من أن يُجرى أحكام انتقامه الضروري . إن المذنب قد علم ما كان يفعل وأراده الى درجة ما ، وفي هذا القدر ما يكفي لعقابه بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار في العقوبة . إن العدل الانساني هو من اليقظة بحيث لا يعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجريمة تقديرا كاملا ليس من خصائصه ، فان موازينه ليست من الحساسية على ما ينبغي . والله وحده هو الذي يعلم حق العلم الى أى حد كانت الخطيئة ، وإلى أى حد تكون العقوبة التي يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصى النتائج السيئة التي تنتج من المبدأ الفاسد الذي التزمه أفلاطون إفراطا في الكرم . اذا كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون ، كانت الفضيلة كذلك على السواء ، وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه ”مينون“ الشاب ^(١) . نعم إن الله لم يسوّ بين الناس جميعا فيما وهب من

ميول الخير، كما لم يسوّ بينهم فيما قدّر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذى يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الخافى الطبع الذى أوتى من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحركة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها ، فإنها الفضيلة على كل حال ، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون الى أصل اشتقاق هذه الكلمة فى اللغة الإغريقية ، لوجد أن الفضيلة هى الخيار بين طرفين متضادين ، وأنها تستمدّ شرفها من مقاومة الطرف الذى نبذته . وهذه المقاومة هى من عمل الانسان يأتىها ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التى وهب الله الانسان ، فانه قد يستطيع أن لا يستعملها ، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التى تجعل الفضيلة ممكنة هى من عند الله ، ولكن الفضيلة نفسها هى من عند أنفسنا ، وهى محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك فى أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذى يتمسك بها ، طبيعية الى حد أنه يظن أنها كانت فى حيازته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع الى عهوده الشخصية الأولى ، لذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما صارت اليه آخر أمره ، إذ رفض معونة "كريتون" وإذ ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن اذن أن تُتعلّم . وعلى ذلك يمكن أن تعلّم . وإنه ليجب على الانسان الذى أوتى هذا الكثر أن يشكر الله على ما أمتع به من نفائسه . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط فى كل حياته ، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الانسان يسند الى نفسه الجريمة يمكنه أيضا أن يسند اليها الفضيلة .

إذا كنت قد أطلت البيان في هذه النقطة ، فذلك لأنها هي الهنة الوحيدة التي أستطيع أن أخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاق . ولكن من الغريب أن هذا النقص في النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يتعداه إلى أية نتيجة من النتائج العملية التي كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر في أمر الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسرى لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها خصم ألد منه ، ولا يد أحزم من يده في إعطاء الدواء الشافي منها . بل كان أحيانا يسترسل في كتاب القوانين الى قسوة ربما جاوزت الحدود ، فانه يقرر أن سبق الإصرار ظرف مشدد للعقوبة . ومع تقريره أن الجهل أمر قسرى لا خيار للمرء فيه ، فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها قبل أن تستسلم وصفا غاية في الحق ، ويبيّن أن أجمل ما يكون من الظفر هو ذلك الذى يكسبه المرء على نفسه ، وان سعادة الحياة نعلق بهذا الظفر ، كما أن الشقاء على ضدّ ذلك رهن بالهزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان يستطيع هذا الظفر ، ويدّله على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات الترف ، فان المتاعب البدنية تحوّل الى جهة أخرى ما يغذى الترف ويحفظه . ينصح أفلاطون للمرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، ليتّم له الكمال في قوته . كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يسخر من هذه الصيغة « أن يكون المرء سيد نفسه » ويقول إنه لا يعرفها ليعبت بمحادثيه الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل من هو بها ضليع ، ويفسرها بذلك الازدواج الحاصل في الطبع الانساني الذى هو أول من قزّره . فان المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الجزئين اللذين هو مركب منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتياد بعبادة رديئة ، وتغلب أقلّها

خيرا على الآخر فينشد يقال عن الانسان في معرض التوبيخ: إنه عبد نفسه وغير معتدل . ثم إن أفلاطون ينبه في مواطن شتى على أنه متى أحس الانسان بال رغبات تجذبه على رغم العقل ، وبنح نفسه وسخط على ذلك الذى يُكرهنا وهو داخل صدورنا . تلك هى الحرية فى كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والخزى ، ومن الرفعة والانحطاط ، ولكن كيف ساغ لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسريتان لا خيار للمرء فيهما ، فى حين أنه يصف بغاية الوضوح وجوه النزاع على ما ذكرنا ؟

كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظرا إذ يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه . حقا أن من الضلال البعيد أن يعرف المرء أن ما يأتية هو الشر ، ولا تمنعه هذه المعرفة من إتيانه ، غير أن هذا الضلال مع ذلك كثير الوقوع جدا . وإن ذلك التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به . ونظرا الى أن الفيلسوف ينبغى أن يحب الحق أكثر من الانسانية ، وجب عليه أن يعترف — ولو مع الأسف — بهذا الانحطاط الحقيقى للطبع الانسانى . فليس ما يقع الانسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلية التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطباع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الانسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا . فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو سادر فيه من الرذيلة . إنه يشعر تماما بخسرانه ، ولكنه يسعى الى هذا الخسران وهو آسف . إنما هزيمة عقله نفسها هى الفاعلة للخطيئة ، لأنه اذا كان يجهل

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ١٠٤ — القوانين ك ١ ص ٨ و ٢٦ و ٣١ و ٦٢ و ٨ ص ١٢٠

وك ١٠ ص ٢٦٥ — الجمهورية ك ٤ ص ٢١٦ و ٢٣٦ ، مثل ليونس بن أغاثون .

ما يفعل فليس يجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله . وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الانسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم . ثم أليس من الخطر البسط من الاعتقاد بأن في هذه الدنيا العلم هو العمل ، وأن التفكير هو الفعل ، وأن النظرية بلا عمل تكفى في تحقيق الفضيلة الكاملة ؟ إذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم ، وجب على الانسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا . وبذلك نتضاعل الحياة الأخلاقية الى مجرد النظر والتأمل ، أو تصبح الواجبات البينة الضرورية في هذه الدنيا على خطر الزوال والفناء في ذلك الواجب التصوري الذي تخلقه قريحة المرء كلما شاءت . أعترف بأنه لا شيء أبعد عن فكرة سقراط وعن الأمثلة التي ضربها هو بشخصه من هذه النتائج ، ولكن مبادئه فوق ما فيها من المشكلات تستيع هذه النتائج السيئة ، التي مهما كانت بعيدة فقد أتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفصل في هذه الأصول الخطرة تفصيلا ، فأصبح العلماء اللاهوتيون بالاسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أنني أتعجل الآن طي بساط الانتقاد ، وأعود الى مقام الإعجاب الذي لن أتركه بعد . أبان أفلاطون أن الفضيلة لا تتحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن لتكون حقيقية ينبغي أن تكون نتيجة لماض عملي طويل . إنها — كما يقول — « توافق العادة والعقل » ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط ، وأن آمن طريق يسلك — ما دام الطبع الانساني كما هو — هو الذي يبعد به عن النهايات . إنه يأمر بالاعتدال الذي « باعتباره في ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه » . لكنه مع ذلك هو الذي يجعل الحلال الأخرى ذات قيمة أو عديمة القيمة . فان ترك الحرية التامة

للشهوات والسعى لإرضائها داءٌ لا دواء له . إنما هو العيش عيشة تهتك عديمة النظام لا تقضى إلا الى الخزى والشقاء . فإن الفضيلة والسعادة يتحققان بالتناسب والمساواة على أسهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أُتيح لها الاختيار كما أُتيح لها في "الشانزليزي" : (مكان أرواح الأبطال في خرافات اليونان) كما في رواية "أر" الأرمني لنصح لها الحكيم أن تتخذ مقرها دائما في حالٍ وسط ، وأن تبتقى الطرفين على السواء . حينما دعى "أوليس" الأرواح آثر الناس الى اختيار مكان له لم يتطلع الى المنازل المملوءة بالألاء والأخطار ، والتي فيها الشهوات من كل نوع تعدّ للنفس ما شاءت من الزلات . « فإن ذكرى نوابه الطويلة قد جردته من الطمع ، فبحث »
« طويلا واستكشف بعد الأين في زاوية الحياة الهادئة لرجل منزوع على حدته »
« حياة احتقرتها الأرواح الأخرى وتركها الى جانب . فلما رآها آثر الأمر ، قال : »
« لو أنى كنت أول من دعى الى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان » : ولقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شاءت أن تبلغ . ولم يكن الأمر في جعله الاعتدال هو الضمان الأكيد للفضيلة قاصرا على الفرد بل تناول المملكة أيضا ، فإن المملكة مهما كانت قوية ، ومهما كانت متعددة الأصول ، فانها لا تستطيع أن تحيا إلا بالمبادئ عينها التي يحيا بها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا البالغة حد الإفراط لا تستطيع أن ترجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد المملكة الفارسية البالغ حد الإفراط أيضا ، فإن الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

(١) أفلاطون — القوانين ١ ك ص ٧٢ وك ٣ ص ١٨٦ وك ٦ ص ٣٥١ وك ٧ ص ١٢ —

غرياس ص ٣٦٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . وإن من العماية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم في المبدأ الأساسي لنظام الحكومة التي أُلقيت إليه مقاليدها ^(١) .

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون في التربية، فقد علم الناس كل ما فيها من حق، وعلموا كذلك أنها عملية، بَلَّةٌ ماها من عظم القدر وشرف المتزلة . وليس من الكتاب بعد ذلك الحين الا من استقى من حوضها الصافي الفياض الذي هو والحق سواء في أن ماءهما لا ينضب . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم، فانه هو نفسه لم يألُ جهدا في تعليم النشء إياها، واليه يرجع القول في النظام الذي يوجد البصائر المستنيرة، والمدنيين الأخيار، والقلوب الفاضلة .

الى هنا لم نكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هي في ذاتها . واليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإني مبتدئ بأولها .

إن الفضيلة التي تفتتح أزهارها في كنف العدل والرعاية هي الرابط الحقيقي للجمعيات الانسانية، فماذا تبصير اليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها ؟ انما المشتري نفسه هو الذي أرسلها الى الجنس البشرى حينما أراد أن يصلح عمل ابني يابث . ذلك العمل الذي هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية هي كذلك شرط للسعادة في الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يأتلفوا زمنا طويلا . فاذا قاربت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التي تساعد على الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسلبهم بعضهم على بعض وتصبح

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٩٢ — القوانين ك ٣ ص ١٩٩

الجمعية — وليس فيها إلا أشرار — غير مستطية أن تبقى يوما واحدا . إن هذه القاعدة العتيقة : ” الشبه يبحث عن الشبه ” ليست صادقة إلا بالنصف ، فإن الرجل الخير هو وحده صديق الرجل الخير . أما الشرير فانه لا يستطيع البتة أن يعقد صداقة حقيقية ، لامع الخير ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لاثبات له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك معه ، صار عدوه حتما ، لأنه سيعتدى عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدى والمعتدى عليه صديقين ؟

على ضد ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب التي تساوت في حبها الى المودة والرحمة المتبادلة وهي كفيل السلام في المملكة . إن الأهالي مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا الى الخير الذي فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كريما لا يكتفى بهذه الرعاية التي يشعر بها طبعها نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهمه إحساسا أصعب من ذلك وأعز ، فانه لما كان لا يقصر شأنه في المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار ، ولما كان محظورا عليه البتة أن يأتي الشر ، كان لا يعمل إلا لأعدائه ، كما لا يعمل لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فانه يعرف أن الشر الذي يقع على الأشرار يزيدهم رذيلة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشمس ، يضربها السائس الأخطل ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فعل الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لا يجري عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال ” فرديكاس ” و ” پريندر ” و ” اكرركسيس ” . أما الرجل الحكيم فانه على الضد من ذلك ، يلطف الشرير بما يعمل له من الخير ، أو على الأقل بما يضره له من المثل

الصالح من عدالته . إن الشرير أولى الناس بالشفقة ، لأنه مريض النفس قد اعتراه المرض في جزئه الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ في الفساد حدًا لا يمكن معه شفاؤها، بل أخذت منها الرذائل مأخذًا أصبح معه علاجها عسرا جدًا أو مستحيلًا، ولكن هذه هي الاستثناءات التي يندرج وجودها . أما أكثر الشريرين — وفي شفاؤهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يُكظم الغيظ في حقهم، وأن لا يؤخذوا بالعقوبات القاسية التي لا يكون من ورائها إلا أن يركبوا متن الحدة ويتعدوا عن الدواء الشافي .

إن ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رفعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره على تقريرها، بل كان يعاني تطبيقها، وما كانت حياته إلا وقفًا على هذا التطبيق الطويل الشاق، فانه منذ تلقى من إلهه ”دلفوس“ رسالته المقدسة، واستنارت نفسه بنور الحق ما زال يعلم مواطنيه بأكل ما يكون من الرعاية التي قد لا تخلو من التقرع، يحض لهم أنفع النصائح، ويحمل إلى السرائر الخالصة نور سريره الساطع . وقد كان يرى أن نفع الناس وتخليصهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه إلى حد أنه لو استطاع أن يخلصهم بتقديم حياته قربانًا، لما تأخر في ذلك . فلو قال له أهل آتينا :

« يا سقراط إنا نطرح رأى ”أنيتوس“ ونحكم ببراءتك ، لكن على شرط أن
 « تكف عن الفلسفة وعن أبحاثك التي اعتدتها ، وإنه إن وقع منك ذلك
 « واكتشف أمرك عوقبت بالقتل » لما تأخر عن أن يجيبهم : « يا أهل آتينا إني
 « أحترمكم وأحبكم ولكني أطيع الله لا أطيعكم أتم ، وما بقيت أنفاسي تتردد
 « في صدري، وبقى لي حظ من القوة، لا أفنا أنذرکم وأنصح لكم وأدعو كل من
 « لقيته باللسان الذي عرفتم مني . ولو أني كفت في هذه الساعة، لما كان هذا »

« خوفا على نفسى كما قد يبدل للأذهان ، بل خوفا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم على »
 هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه الى الناس ، فلا يعجب من يسمع تقريره
 من أن يراه قد تقدم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته : « يا أيها الذين تتألف »
 « منهم المملكة كلكم إخوان » . لأنه هو نفسه لم يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو
 قاتليه .^(١)

كفى بالمذاهب الأخلاقية التى من هذا النوع دليلا على المذاهب الدينية التى
 تتوجها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينية لأفلاطون وسقراط من مذهبهما
 الأخلاقى . فاذا كان الصوت الذى يخرج من أعماق ضميرنا هو صوت الله ، واذا
 كان الله هو الشارع الذى تجب علينا جميعا طاعته ، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيما
 بينهم إلا عشيرة واحدة ، فمن البديهي أن أباهم العام إنما هو الله الذى رضى لهم أن
 يحبوه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضا . وإن الصلة بينه وبين الانسان دائمة
 « فلا يستطيع أن يفتر منه أبدا ، ولو صغر حتى نفذ في باطن الأرض ، أو كبر حتى »
 « عرج في جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبدا ،
 أو يتخلص من هذا النظام الثابت الذى شرعه والذى يجب احترامه الى مالا نهاية .
 ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بال العناية الإلهية ، فان ذلك يستتبع
 القول بأن هذه العناية يمكن أن تختل عن الإنسان لحظة فلا ترعاه ، وتسلمه بغير حساب
 الى سورة رذائله أو عجز فضائله . إن أجمل ألقاب الانسان وأحسنها أنه « لعبة
 صنعها الله بيديه » فلا شئ لدينا إلا وهو من فيض إحسانه ، ولا نستطيع أن نوفيه
 الشكر على نعمائه بصلواتنا وما نقرب من القرابين وما نأتى من العبادات المستمرة . إنه
 هو قوتنا ولولاه لم نكن شيئا مذكورا . « إن الله — على حسب التقاليد القديمة — »

(١) أفلاطون — تقرير سقراط ص ٩٣ و ٩٥ — الجمهورية ك ٣ ص ١٨٦

« هو الأول وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات . وهو يسير على خط مستقيم »
 « تبعا لطبعه في حين أنه يحيط بالعالم . ووراء العدل المنتقم في الجرائم التي تقع ضد »
 « شريعته . فأيا امرئ شاء أن يكون سعيدا ، فليتصل بهذا العدل الإلهي ويقتف »
 « أثره خاضعا متواضعا . أما من انتفخ كبيرا ، وأسلم قلبه الى نار الشهوات ، »
 « وظن أن لا حاجة له بسيد ولا هاد ، فان الله يتركه الى نفسه ، ولا يلبث أن »
 « يدفع الدين الى العدل الإلهي ، وينتهي أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه » .^(١)

ما دام هذا هو النظام الثابت للأشياء ، فيم يفكر الحكيم وماذا يعمل ؟ بديهى أن كل
 انسان عامل يفكر في أنه ينبغي له أن يكون من الذين يتقربون الى الله . لكن ما هو
 السبيل المقبول عند الله ؟ هو طريق واحد ، لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط
 لجميع الأشياء ، لا الانسان كما زعموا باطلا . فلا سبيل الى أن يحظى الانسان بقرب الله
 حتى يعمل كل ما في وسعه ليتشبه به ، أعنى بمقدار ما أتيج للانسان أن يبلغ من التشبه
 بذلك المثل الأعلى الذى لا يبلغه أحد . ومتى أمن الانسان على هذا الاتصال وذلك
 "النسب الإلهي" واقتنع بأن عناية الله تحرسه بلا انقطاع كما تحرس بقية الدنيا ، وأيده
 ضميره الذى يرضى عنه لحسن طاعته للنظام العام ، فاذا عسى أن يخيفه في العالم بأسره ؟
 وكيف يمتنع قلبه عن الإيمان بهذه الحقيقة المعزّية : أن الانسان الخير لا خوف عليه
 في حياته ولا بعد مماته ؟ فاذا مسّه في هذه الحياة سوء ، فكيف لا يحفظ الاعتقاد
 الراسخ بأن الآلهة سيهبون له ما لا يزالون يهبون للأخيار من لطف في المصائب التي
 تصيبهم ، وتغيير في حالهم الحاضرة الى خير منها . على أن النعم المعنوية التي اكتسبها
 والتي ليست نما زائلة أو متقلّة تبقى لهم الى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفي أمثال

(١) أفلاطون — القوانين — ١٠ ص ٢٥٣ و ٢٦٧ و ٧ ص ٣٩ و ٤ ص ٢٣٣ و ٢٣٥

هذه الافكار يجب أن يقطع المرء عمره . يذكّر بها نفسه وغيره في كل فرصة وفي كل مقام من مقامات الجّد^(١) والّلهو .

يظهر لي أنه متى فهم الانسان كل ما في هذه الثقة بالله من شرف وقوة، أحسن فهم ثبات سقراط أمام الموت ثباتا لا يتزعزع، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة . لقد علم نفسه الموت منذ زمان طويل . وإن الفلسفة التي تعلّم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتنفر عن «جنون البدن» ليست في الحقيقة إلا تعليما للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب في طمأنينته التامة، فقد يمكن أن يعدّ المرء للموت عدته، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه . إلا ان الأمر في رأيه لا يخرج عن أحد اثنين: إما أن يكون الموت هو الهلاك المطلق والقضاء على كل إحساس، كما يميل كثير من الناس جدّ الميل الى اعتقاده ، وإما أن الموت — كما يقول هو — تغيير بسيط وانتقال النفس من محل الى آخر. فاذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوما بلا أحلام، أفلا يكون الموت غنا عظيما؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك في نوم عميق لا يروعه حلم ، وليقارن بين هذه الليلة وبين جميع الأيام والليالي التي مرت في حياته كلها، وليقل حقا كم مرّة به من الأيام والليالي ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه، لأن مدته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يعتقد سقراط هو الانتقال من هذه الدار الى دار أخرى هي ملتحق كل من عاش في هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك ؟ لم يجترئ سقراط على أن يؤكد أنه سيكون في زمرة الرجال الفضلاء الذين أصابهم الظلم كما أصابه، ولكنه يؤكد بلا تردد وبمقدار ما يؤكد حاله الراهنة أنه سيجد في الآخرة آلهة

(١) أفلاطون — القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وك ١٠ ص ٢٥٣ وك ٥ ص ٢٦٦

أحباً بالإنسان وهم قضائته ، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم ، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم للجنس البشرى يجب أن يكون للأخيار أحسن منه للأشرار^(١). ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه محتوم بدمه .

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التى عنى سقراط بإيرادها بياناً لخلود الروح فى مأساة "فيدون". لا أقول إنها كلها حجج قوية على السواء، ولكن ما ذا يهم هذا؟ إن المظهر الذى ظهرت به نفسه الكبيرة وعقيدته التى أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطقي . لا شك فى قوة تلك الأدلة التى أفتنت "كريتون" و"سيبسياس" و"سيمياس" و"أبلودور" و"فيدون" الذى كان شاهداً معهم وقص هذه الرواية التى نفتت الأبطال . ولكن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الإقناع من كل دليل . إن الحق وحده هو الذى يؤيد صاحبه على الثبات . ليس أصعب ما يكون على الإنسان أن يعتقد ما كان يعتقد سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته ، لكنما هو أن يحيا حياته . وإنه يجب علينا القول بأن الإنسان لا نتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فأنما القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشفاء فأنها منشأ هذه النتيجة المشؤمة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلة مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الراهنة وتحط من قيمتها .

ينبنى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأى أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حلل من البهاء تير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون — فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ — تقرظ سقراط ص ١١٨

إلا أنها ليست معوضة إياها، لأن الإنسان ليس له أن يشكو من حظه الذى منحه إياه الآلهة فى هذه الحياة الدنيا، لأن ما أعطى من النعم التى يتمتع بها فيها — متى عرف كيف يحصل عليها بالفضيلة — نعم بالغة من العظم حدا لا يحق معه البتة للإنسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يؤدي عن حظه هذا حسابا إلى من قسمه له . فإهم إلا قضاة يتلقونه فى الحياة الأخرى ، فيقف أمامهم مجردا عن كل ما كان له فى الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أُنذاده عن أن تراه على ماهو عليه من القيمة فى الواقع ونفس الأمر . وإن القاضى الذى يتلقاه فيما وراء هذه الحياة يحاسب روحه على الفور . وليس ثمة خافية تخفى عليه من الخطايا^(١)، فانه قد يمكن أن يندع الناس على ظهر الأرض . أما فى الجحيم فان ”مينوس“ لا يندع البتة ، حكمه معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفتر منه للأثيم الذى يحكم بإدانتته . فليس للإنسان فى هذه الحياة إلا أن يتقى من الانتقام الأخرى ماهو قادر على اتقائه ، وإذا عرف كيف يعيش فانه لن يخسر عند الناس شيئا ، بل يربح عند الآلهة كل شئ لأنهم شديدا الرعاية للفضيلة التى هم مصدرها وهم المكافئون عليها .

ان خصوم سقراط مثل ”قليقليص“ و ”بولوس“ و ”غريغاس“ يتخذون كل قوله هذا هزواً تكرافات العجوز لا يصح الالتفات اليه ، ذلك بأن التقاليد الأمية التى هى مظهر غير جلى للضمير الإنسانى طالما نقلت اليهم قصصا تافهة ، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التى تحتويها تحت طياتها . ومن المحتمل أن مذهب اللادرية قد لا يكون فى أيامنا هذه أقل انتشارا منه فى زمان السفسطائيين ، غير أننا نجيب أنصار ”قليقليص“ فى زماننا بما كان يجب به سقراط معارضيه :

(١) أفلاطون — غريغاس ص ٤٠٥

« لا حق لكم في أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هذه إلا أن تستطيعوا بعد »
 « أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فانه لا يسعكم أن تثبتوا »
 « لنا أنه يجب على الانسان أن يحيا حياة غير الحياة التي تنفعنا حين نكون في الآخرة »
 « بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة في الحياة وبعد الممات . وخير »
 « الأمرين هو أن نحيا ونموت في إقامة العدل ونشر الفضيلة ^(١) » .

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شيء أهم للانسان من أن يبين الأفكار الصحيحة في هذه النظريات ، فانه يتوقف عليها حسن سلوكه أو قبحه ، وإن لم تر العقول الخفيفة في ذلك أدنى عائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شيئا بالنسبة الى الأبد كان من العماية أن يقصر الكائن الخالد نظره على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره في الأبدية الى ما شاء الله .

تلك هي على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية بصرف النظر عن التفاصيل التي تكملها وتزينها بما فيها من الحق ومن الطلاوة : دراسة عميقة للضمير في الفرد وفي الانسانية — تعريف الواجب من حيث إنه دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما في ذلك من الأثر الحميد — حكمة بالغة قائمة بجانب الواجب لا تمنع الانسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط للطبع ولآثار الفضيلة في هذه الحياة — مروءة تفصل بين ما يلزم أن يأخذه المرء من الأمر وما يدعه في المحن التي تصيبه — بر في موضعه — التسليم بقضاء الله والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حد

(١) أفلاطون — غريغاس ص ٤٠٥ و ٤١١ — القوانين ك ٧ ص ٤٠ وك ١٠ ص ٢٢٠ —

لها في العدل الإلهي الذي ليس للإنسان عنه محيص . ذلك هو القانون الأخلاق لسقراط . ذلك هو دينه الذي لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستتيرة الزكية .

كان لي أن أقف بمدح أفلاطون وبسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أك لأحرص على بيان الينبوع الذي اغترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة . ينبوعه هو الفكرة التي استفادها من الطبع الإنساني . فكرة ملأى بالاعتدال المقبول الذي لا يرفع الإنسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة ، والذي يعترفه بالضبط قدره ، فلا يرقى به إلى أعلى من موضعه ولا يتزله عنه ، والذي يعطيه من العزة حقه دون أن يخلع عنه الخضوع الضروري ، والذي لا يجعله أقوى مما ينبغي له ولا أضعف منه ، والذي يريه دائما السماء التي هي مصيره دون أن يعطله من أي واجب من واجباته على الأرض .

أظن سقراط هو أول من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله في الطبع الإنساني بطريق البحث والتنقيب ، وقد صدر في ذلك عن هذا المعنى العميق الذي قرره "انكساغوراس" وهو أن العقل أصل كل شيء في العالم فاستنتج منه كما ذكر في "فيدون" هذه النتيجة وهي : أن عقلا مدبرا خالقا يجب أن يكون قد أعد كل شيء على أحسن ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أي شيء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن أن يكون عليها ذلك الشيء ، فليس على الإنسان في كل ما يتعلق به إلا أن يبحث ، كما هو الحال في بقية الأشياء ، عما هو الأحسن والأكمل . ولقد كان "هرقليط" يقول من قبل سقراط : إن أجهل القردة إذا قورن بالإنسان ظهر قبيحا ، كذلك الإنسان الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرد ، ولكن سقراط عزز عليه أن يقف بحثه على درس الجسم كما فعل "هرقليط" فيلسوف يوناني ، فتمشى مع مبدأ الأحسن في درس الروح التي جعلها الجهة الوحيدة لدرس الطبع البشري . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نمط واحد سوى متج . فبدلاً من أن يعتبرها — كما يفعل غالباً غيره — في حالة الانحطاط التي يضعها فيها اتصالها بالبدن وبغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التي هي عليها في ذاتها مجردة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التي شوهتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والحصى التي كانت تسترته تحتها، كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوهة بألف شهوة وألف مرض . ولكن الجهة التي يلزم تقديرها منها إنما هي جهة تذوقها للحق . ينبغي أن يرى بأى الأشياء ترتبط، وعن أى ألفة تبحث من حيث إن طبعها هو من قبيل ما هو إلهى خالد لا يعتوره الفناء . وينبغي أن يرى ما ذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه اللجج التي تغطيها الآن، وإذ توجه بكليتها إلى ذلك المصير.^(١)

متى تصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تجلي لها؟ أو ليس تفكيرها يجرى على أحسن ما يكون حيث لا تكون مضطربة بما تنظر من المراتب، وبما تسمع من السموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجمت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، نتجها مباشرة إلى ما هو كائن حتى تصل إلى معرفته؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها؟ وهل هي تحصل «المثل» (المعقولات الكلية) بحاسة جثمانية «كمثل» الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الإنسان ما في تلك «المثل» من الحقيقي الواقعي؟ أم هل لا يتقدم المرء في معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق؟

(١) أفلاطون — فيدون ص ٢٧٧ — هيباس ص ١٢١ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٣

على أن النفس التي هي بشوقها الى الحق مرتبطة بالعقل الذي لانهاية له ، ترتبط به
أشد من ذلك أيضا بشوقها الى الخير . إنما « مثال » الخير هو الذي يبسط على الأشياء
التي هي محل للعرفة نور الحق ، وهو الذي يعطي النفس التي نتعرف الأشياء ملكة
المعرفة . هذا « المثال » هو كأنه أصل للحق والعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق
والعلم فلا يخطئ من يرى أن « مثال » الخير متميز عنهما تماما ، وأنه يفوقهما في الجمال . فكما
ان الشمس في العالم المادى تجعل المراتب قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة
والنمو والغذاء دون أن تكون هي ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة
لا تستمد فقط من الخير ما يصيرها قابلة لأن تُعقل ، بل هي تستمد منه أيضا كونها
وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل في القوة وفي المكانة . ولكن
الله لم يهيئ الإنسان الى فهم الخير فقط ، ذلك الخير الذي بدونه قد يبقى العالم لغزا غير
قابل للتفسير . بل هياه أيضا إلى عمل الخير فأفاض عليه بذلك من عظمته التي جلّت
عن أن يحيط بها البيان . إن العدل وسائر الفضائل إنما تستمد ما لها من النفع
والقوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أبهر ما يكون من صوره ،
أو على أجفى ما يكون منها ، منذ « زهرة أورانيا » إلى زهرة العامية ، لا ينحصر
إلا في إرادة الحصول على الخير . قد يخدع الإنسان غالبا في اختيار ما يحبه ، ولكنه
دائما يحد في طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أى خير ، لأن الخير
هو الذي يغذى أجنحة النفس ويقويها هو وجميع الأشياء الإلهية التي تشبهه كالجمال
والحق . كذلك الأمر على ضد ذلك فيما هو قبيح ووردي ، فانه يندس تلك الأجنحة

(١) أفلاطون — فيدون ص ٢٠٢ و ٢٠٣ — الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ وك ٧

ويهلكها . لا يرغب الانسان إلا فيما يظنه طيباً . وإن الخير الذى هو قانون للعالم وللعقل الانسانى هو أيضاً قانون إرادة الانسان وركن سعادته . ففى لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله ، وحسبه أن يراه حتى يُقبل عليه بدافع الغريزة الذى لا يقاوم . بفعل السعادة فى اللذة دون الخير، ذلك أكبر السخافات ، لأن فى هذا «تصديقاً بأن شبيهة» «الدابة أكد فى معرفة الحق من المقالات التى تملئها قريحة الفيلسوف» . ان ما يكرّمنا فى الواقع هو اتباع ما هو خير وإصلاح ما ليس خيراً متى أمكن أن يصيره . إن أشد ما فى الانسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر، وتجرى وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت إليه ^(١) .

ما دام الحكيم له مثل هذا رأى الحسن فى الانسان، لا غرابة من أن يشرع له مثل هذا القانون الأخلاقى السامى، ويعدّه بمثل هذه الحظوظ الجميلة .

لكن هل هذه النظرية حلم نائم؟ وهل الانسان هو فى الواقع شئ آخر غير ما يعتقد أفلاطون؟ وهل طبعه أحطّ مما يقول هذا الفيلسوف؟ وهل انخدع الحكيم فى أطاعه التى هى أرقى مكانة وأكثر عطفاً مما ينبغى؟ إبنى أسألك عنه هذا التمدن بأسره، أسألك المسيحية، أسألك الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذى وصفه أفلاطون، أو كما ورد فى «طيماوس» بيان ساحر بالغ من الحق غاية : «ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض؟» فمن فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المتعجرفة التى تنكر عظمة الانسان أنها ليست فقط عاطلة ساقطة بل هى على ذلك كلها زور وبهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع، ولكنها تعمى عن أظهر

(١) أفلاطون — بتكيت ص ٣٠٦ و ٣١٢ و ٣١٨ — فيدر، ص ٤٩ — فيليب ص ٤٣١ و ٤٦٩ —

فيدون ص ٢٠٦ و ٢٨١ — الجمهورية ك ٦ ص ٥٦ و ٧ ص ١٠٨ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٨

ما يكون من هذا الواقع . محل الانسان في نظام الخليقة العام هو ما عينه له أفلاطون ، ومن العناية أن يُخلط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلو مكانته الى ما لا نهاية له ، أو بالأولى بخالفه طبعه مخالفه مطلقة لطبع غيره إلا غمض العيون عن النور، والاعتماد على العقل في هدم العقل نفسه . منذ ألقى عام الى الآن قد وصل العلم الى شئ كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعي للانسان وخواص المادة التي يعيش في وسطها ، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان الخاص وعلاقاته الحقيقية بالعالم وبالله .

ان ما يزيد في نفسى روعة هذه النظريات التي اتبعتها القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تحجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يرّد النظر حسيرا عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل ثباتا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشركا كان يرى الخير ولم يكن بأقل إخلاصا في خشوعه منه في العزة التي لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى إليه ”دلفوس“ الى ”شريفون“ أن ليس في العالم أحكم من سقراط ، دهش سقراط لهذا المدح ، لأنه أبعد من أن يسلم به لنفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الاله ، لأن إلها لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمنا طويلا حائرا في معنى هذا الهاتف ، يقارن نفسه مقارنة إنصاف بغيره من الناس ، فلا يجد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون ، في حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئا . أما هو فانه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلا . فانظر إذن الى أى حد يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فانها ليست شيئا كبيرا ، بل ليست شيئا مذكورا ، لأن ”أهلون“ وحده هو الحكيم

وإن أعلم الناس ذلك الذى هو مثل سقراط يعترف بأن حكمته المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تتجاوز أبعد من حد العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دنيانا وبين المثل الأعلى الذى يفهمه وجد أن الانسان أقل فضيلة منه علما . إن مقر الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يرى منها على الأرض ليس إلا آثارا عافية . هذا الاحساس بالضعف طبيعى فى الانسان ، الى حد أنه لا يجرؤ حتى على ما يستطيع ، وما رأى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه منهاج الفضيلة بقدر ما يسمح له به عجز الطبع الانسانى . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدى القدرة القدسية إلا آلات لا يكاد يوجد فيها من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فاذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانسانى بازدياء ، فعذره أنه نظر الى العالم من الملأ الأعلى ، فأخذ ذلك المشهد القدسى بأن يعترف هذا الاعتراف الذى يشف عن الخضوع لذلك الجلال ^(١) .

إن أكبر بشر فى الانسان هو عيب يرافقنا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يسامح نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتى ، ولا شك فى أن لهذا الحب الذاتى بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هى التى ركبتة فىنا . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعامى الانسان بغاية السهولة عما يجب ، فقد يسيء الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق ! فأيا انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغي له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١) أفلاطون — تقرىظ سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية

ك ٦ ص ٣٤ و ٣٨ — القوانين ك ٧ ص ٤١ — فيدون ص ٢٩٩

لا ينبغي أن يجب إلا الخير سواء في نفسه أو في غيره، وإلا وقع من سلوكه في ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل إنسان إنما هو أن يتقى حب الذات المشوش، وأن لا يرم أنفه أن يتبع الذين هم أرفع منه قدرا .

حينئذ من أى ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أدى الى هذه النتيجة الكبرى، وهى التسليم بأن فى الطبع البشرى مبدأين مختلفين مرتبطين بروابط مغطاة بغشاء من الغموض، أحدهما وهو الذى يقربنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذى ينزل بنا الى البهيمة . ولقد أحل للانسان أن يتمتع لسعادته ومجده بصنفين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثانى الخيرات البشرية التى هى نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهى الصحة والجمال والقوة والثروة . تفضل المملكة كما يفضل الفرد اذا هى فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تنمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها^(١) .

أما إنى لأجهد نفسى عبثا، فلا أجد ما يعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أبجل المذاهب فقط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتى تجربة الحياة عند من يفهمها فى لها وامتدادها إلا بتأييد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الانسان حملها ولكنها موثله الأمين . إنها على رغم ما يعاندها فى الظاهر هى مقياس سعادته، وما يشك فى هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحى النظر فى الاشياء .

(١) أفلاطون — القوانين ص ٢٦٥ و ٢٦٦ — فليب ص ٤٦٩ — الجمهورية ص ٢٢٧ و ٢٢٨ —

القوانين ك ١ ص ٢٠ و ك ٢ ص ٩٣ و ك ٥ ص ٢٨٠ و ٢٩٢ و ك ١٢ ص ٣٨٦ —

الجمهورية ك ٢ ص ٦٥

وإني لأعترف بأنى لا أقيم وزنا لتلك الهجمات التي كان مذهب أفلاطون - ولا يزال - هدفها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملي ، ودعوا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلا حالهم كان بعيدا جدًا عن المثل الأعلى الذى وضعه . بدياً أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع فى مصير حياته الذى كان ينتظره . فانه من قبل أن يلقى هذا الحكم الظالم بثلاثين عاما قد تنبأ به وهو يحدث " غريغاس " والسفسطائيين الذين كان يبطل مذاهبهم المشثومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضاً فى كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة فى كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاقى الذى تفخر به أكثر من رقيها المادى تقيم الدليل تدريجياً على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذى كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة فى علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هى على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكيم ليخدع ضميره ومن يلقى عليهم نصائحه ، اذا هو فكر فى النجاح أكثر من تفكيره فى الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البدئية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد العجيبة هو أيسر من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتنفيذه ، ويعلنون أنه بعيد المنال على الضعف الانسانى ، لكيلا يكلفوا أنفسهم شقة الرقى الى حيث هو ، ويحللون من تحقيقه بحجة فارغة وهى أنه ليس وضعياً بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تملى الشهوة أو المصلحة فى عمايتهما . هذا المذهب مهما اتهم

بأنه نظرى ، فهو المذهب العملى الوحيد . وإن الأخطار التى يعرض المرء نفسه لها يجافاته إنما تتوقع على قدر نسبة ما بينه وبين ذلك المذهب من البعد .

مذهب
أرسطوطاليس

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون ، وانتقل الى مذهب أرسطوطاليس . بهذا المذهب نهبط الى عالم آخر أدنى مما تكافيه كثيرا ، وإن كان لا يزال رفيعا جدًا . فإن العقل اليونانى قد وصل الى أوجه قبل "فيليس" و"الاسكندر" ثم أخذت اغريقيا — التى أوشكت أن تفقد حريتها — تدخل فى ذلك الاضمحلال الطويل الذى مكث نحو ألف عام تتدهور فيه من هاوية الى هاوية ، غير أن هذا السقوط لم يك دائما إلا مفيدا للعقل البشرى . لا أقول إن أرسطو كان اذن على شفا جرف السقوط ، مع أن عبقريته من وجوه كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه فى مادة علم الأخلاق كان بعيدا عن أستاذه بمراحل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصحاحه التى قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدى بهدى معلمه . إنه قد سبر غور الحياة ورسم منها صورا بالغة حد الضبط ، ولكنه لم يرتق كما ينبغى الى ما هو أعلى منها ، كأنما هو يرى أن يكفى بوصفها دون أن يتصدى الى الحكم عليها ، ولا الى قيادتها على الأخص . يغلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاق يجب أن يكون مرشدا لا مؤرخا . لا شك فى أن التجربة شئ نفيس جدًا يحسن أن نبتوأ مركزها من علم الأخلاق ، ولكنه لا يلزم البتة أن يعد لها فيه إلا مركز ثانوى ، فإن المرء متى اعترم أمرا عظيما ، فعلمه بما ينبغى أن يفعل هو ، أولى من أن يعلم ماذا يفعل غيره . فإن ضميره يلهمه دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن أرسطو يتمسك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات ، ولا يستمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات . وإن هذا الخط لغير مأمون فى جميع فروع العلم على رغم ما يُظن به عادة .

أما في علم الأخلاق فهو نمط فاسد، لأن الأفعال فيما هو داخل في حدود الحرية لايعبأ بها إلا على قدر أقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التي تحدثها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحورها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مغايرة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هي في الواقع بعينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فانه لا يمكن أن يكون انسان تلميذا لمثل أفلاطون مدة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يطعن الانسان في بعض التعاليم التي استمعها كما طعن أرسطو في مذهب «المُثل» (المعقولات الكلية) طعنا تغلب فيه القسوة على العدل ، غير أنه مهما نصب نفسه خصما ، فإنه لم يكن في بعض مراتبه إلا صدى ، ومع أنه ينكر المذهب في مجموعه يثبت — من حيث لا يشعر — كثيرا من التفاصيل التي تستتج منه . وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن في مدرسة أفلاطون ، لما وضع مذهبه الأخلاقي ، فإنه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة . . . الخ :

ذلك هو منشأ المشابهات . أما الفرق الأصلي بين المذهبين فتفسيره أهون .

فقد رأيت في أفلاطون ماذا كان مذهبه البسيكولوجي والتمييز العميق الذي قرره بين الروح وبين الجسم ، وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التي وضعها بين الأسطُقسَيْن المكوّن منهما الانسان ، كما يشهد به صراحة الجنس البشري سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هي ذلك الجوهر العالي المتميز الذي هو ذو طبع خاص وغايات خاصة ،

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »
« ندفنك ياسقراط » أجابه سقراط : « كما يعجبكم ان استطعتم مع ذلك أن »
تُحزوني وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتسما ابتساما حلوا
وقال : « يا أصحابي كونوا كفلاء لى عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد »
« طريقته التى أراد أن يكفلى بها للقضاة ، فانه ضمن أنى لا أفر . فأتى على الضد »
« من ذلك ، اضمنوا أنى الآن لا أكون ميتا ، بل مقبلا على التمتع بنعيم يحل عن »
« الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين ، فلا يحزن على حينما يرى »
« جسدى يحرق أو يلقى فى الأرض ، كما لو كنت أعانى من ذلك الآلام الجبار ، »
« وحتى لا يقول فى جنازتى إنه يعرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغي »
« أن تعلم يا عزيزى "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ فى الأشياء فقط ، »
« بل هو أيضا إيلام للنفوس ، فيلزمك أن تتريد من شجاعتك ، وأن تقول : إن »
« جسدى هو الذى تدفنه فادفنه حيث يعجبك ، وعلى الطريقة التى يبين لك »
« أنها أكثر موافقة للقوانين^(١) » .

لم يستفد أرسطو من هذا الانذار السامى ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوأ
مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذى هى متصله به ، فليست الروح على رأيه
الا تماما له ، أو بعبارته "الأطليشى" . إنه بلدير بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون"
فان "كريتون" انما خلط فى التعبير من حرقه الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط
فى أحد تصانيفه الأبعد غورا والأوفى عناية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها
ليبين أن الأصل الذى يحس والذى يفكر فينا ، هو بعينه الأصل الذى يغذى جسمنا

(١) أفلاطون — فيدون ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة المسيو كوزان . وقد سبق لى أن أوردت

هذا الشاهد للنقض عينه فى مقدمته لترجمة "الروح" ص ٥١

والذى ينبت النبات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهى جثمانية ، ولقد لزم أرسطو صمتا — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عن أن يقول كلمة على خلود الروح ، ذلك الخلود الذى يميل مذهبه التوحيدى المادى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون يفصله العقل عن المادة لاحظ بلا انقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فانه على ضد ذلك لا يعير الحياة الأخرى اهتماما ، لأنه لا يعتقد كما لا يعتقد فى روح مجتزدة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعدين بمقدار ما بين الآراء المتضادة من البعد .

غير أن أرسطو قد برز أفلاطون وتقدمه فيما يتعلق بالشكل تقدما لا يُجزى عن ذلك الانحطاط السحيق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا ، فان الانسان يحس أن المحاورة لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد بين ما فى المحاورة من عظم وجمال متى كانت تحصل أحاديث سقراط ، وكانت يد أفلاطون هى التى تخطها . أما اذا انتقلت الى أيد أخرى ولو لم تكن خرقاء ولا عامية ، فما هى إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جدية ، بل هو عبث عابث من شأنه أن يضلل المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد تحاشى أرسطو الاقتداء بهذه القدوة الخطرة ، وألزم العلم الطريقة التعليمية فى الكتابة . تلك الطريقة التى لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول فى موطن آخر وهو مما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر فى علم الأخلاق ، لأن حصافة عبقريته تأتلف تمام الائتلاف مع هذا الموضوع الخطير الذى يعاينه . لست أعنى بهذا أنه لا غبار على أسلوب كتاب "نيقوماخوس" الذى هو أتم كتب الأخلاق الثلاثة التى وصلت الى أيدينا باسم

أرسطو . هيات ، فان المؤلف لم يُعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أن قدم العهد أثر فيه أثره . ومع ذلك — على رغم كل الغير التي انتابته — لاشك في أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغي أن يفارقه . ومن هذا ينتج أننا لن نتوخى في عرض مذهبه خطة غير الخطة التي رسمها هو نفسه .

إنه افتتح بمبدأ حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما يفهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى ، ظن أنه سيتبع آثار أستاذه ويمشى على طريقته بزيادة في النمط وحسن في الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك ، فان هذا الوهم الأول الذي يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول ، كما تلووه أوهام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراس من أمرها لأنها ستزول أيضا . يعمل الانسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتي . فان أرسطو لم يتردد في تقرير أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الانسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر بصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الغرض الأسمى للحياة الانسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الزلّقي سيبحث فيما هي أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها في الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون في حاجة الى القول بأنه لا يوجد في مذهب أرسطو في السعادة شيء من هذه الاحساسات العامة السافلة التي نشرها من بعد ذلك ” الأباقره ” . وشتان ما بين المذهبين . فان فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما قتر هذا المبدأ الخطأ صححه بالإيضاحات التي أردفه بها دون أن يعترف

بالخطأ . إنه يتساءل ما هي الوظيفة الخاصة بالإنسان ، ويجب عن هذا السؤال حسبما تلقاه من التعاليم في المدرسة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للإنسان وميزته على سائر الموجودات الحية إنما هو فاعلية النفس التي تسيّرهما الفضيلة . فيكون بالبدئية حينئذ الركن الأول لسعادته . لأن موجودا يسير الى ضدّ الغاية التي يقتضيها طبعه هو موجود مشوّه وشقيّ معا . غير أنه ليس أقلّ من ذلك وضوحا أن الفضيلة وحدها لا توجد السعادة ، ويستشهد أرسطو على ذلك بتجربة الحياة والرأى العام الذي يظهر عليه أنه يستمسك به أكثر مما ينبغي . يجب أن نسلم له بأن الفضيلة بعيدة جدّا عن أن تكفى لتحقيق السعادة كما يفهمها العامي ، وأنها اذا تركت الى حولها الخاص ظهرت للعامة في مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هذا الشرط الأول شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدّا على الإنسان أن يكون سعيدا اذا كان مجزّدا عن كل شيء ، وأن الأصدقاء والثراء والنفوذ السياسى أدوات ضرورية للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة ، غير أنه لما كان من غير هذه ، ما الحرمان منه يفسد على الناس سعادتهم ، وجب أن يضاف الى تلك العناصر الأولى الضرورية للسعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضا . فقد قال أرسطو حقا :

« لا يمكن الحكم بأن إنسانا سعيد متى كان من قبح الصورة الى حدّ يُتأذى منه ، »

« أو كان ردىء المولد ، أو كان فريدا وبلا أولاد حتى ولو كان أولاده أو أصدقاؤه »

« من سوء الخلق على ما لا يرجى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هذا كافيا ، فانه « كما أن خطّافا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أن عملا فاضلا واحدا لا يرتب الفضيلة ، كذلك يلزم للسعادة من الاستمرار ما ينبغي ويشتهى . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سعيد بعض لحظات، بل يلزم أن يكونه طوال، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها . هذا هو كل المشروط في السعادة الحقة .

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه و بما يحتويه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئاً فوق الطبع الانسانى . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدة طويلة اذا أتيح له أن يجمع بينها؟ لا شك أن فى هذا غيباً إلهياً يعلو عن أفق الانسان، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الحدود . فالسعادة حينئذ هى كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن ثنائى، فتكون موضوع احترامنا وإجلالنا، كما أن الانسان لا يمدح الآلهة ولكنه يعبدهم .

لا أنكر أن فى هذه النظرية شيئاً من الحق، وأدرك الى حد ما تجليل السعادة هذا . فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس... الخ سنين طوالاً أن يكون عند ربه حقياً . على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه الكنوز العديدة هو فى النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلاً للعجب اذا اتفق وجوده . غير أنى أقول : إن من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هى السعادة، فان فى هذا سوء مشاهدة للأشياء وتضليلاً للضمير معا . أقتر أن المشاهد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة فى كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يفقدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمى سعادة، بحض اختياره دون أن يكون بطلاً . وما أرسطو ببعيد عن هؤلاء الأبطال ”مراطون“ وأمثال ”شرموفيل“ الذين قضوا فى سبيل الوطن ولم يكذب يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون فى شيء من سعادتهم وهم يقضون

نحبهم حيث هم . على أن الضمير يجب الحكيم اذا سأله جوابا أئين مما يجب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئا مذكورا حينما توازن بالواجب ، وإن من السقوط في الخلق أن يرجحها الانسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألانا هذه القرابين المؤلمة . وفي غالب الأوقات لا تنافي بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق الذى يفهمها به أرسطو ، فقد شاء الله أن الانسان في مجرى الأمور العادى يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفترط في الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضا أنه في الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هي القربان للواجب الذى لا ينبغي مطلقا أن ينزل لها عن شيء ما . تلك هي أول قاعدة للحكمة ، بل هي وحدها المطابقة للواقع ، والتي هي جديرة بفلسفة بينة . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئا من الحياة الانسانية . ولكيلا يضل الانسان في هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقرى .

من هذا الخطأ الأصيل نتج عدد عظيم من الأغلاط أقل خطرا ولكنها سيئة النتائج أيضا :

منها اتباع الاخلاق للسياسة ، فان أرسطو يقرر هذا الرأى الغريب في أول كتابه ، كما يقرر في آخره أن السياسة إنما هي العلم الأساسى والرئيسى للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعين فقط ما هي العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هي التي » « تعين أيضا العلوم التي يجب على أهل المدنية أن يتعلموها والى أى حد يوغلون فيها » . ولينين فكرته البيان المطلوب قال : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان » . فكون علم السياسة

(١) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ٩ — ١٢ وأثر الكتاب .

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أبجل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العلمى، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلى تام . كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدمة بسيطة للسياسة التى هى وحدها على رأيه « مابه تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التى يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص .

إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء . إنما هو على الضبط ضد الحق ، فان السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمدّه من الأخلاق . فإذا عساه أن يكون التشريع فى الممالك اذا كان لا يستند الى علم الأخلاق ؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل ؟ وما هو مصير الجمعيات الانسانية بلا أخلاق ؟ ألا إن العلم الأساسى المتقدم على غيره بفضل أنه شخصى ، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه ، إنما هو علم الأخلاق . ولا مشاحة فى أن السياسة لا تطاوعه إلا بغاية الصعوبة ، فان الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له ، بل هى تتهك حرمة أحيانا بغاية الجراءة ، إن لم تتهكها دائما بلا مسئولية . غير أن ذلك إنما يحط من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها . إنها لاتعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله ، والأثم هى التى تدفع ثمن هذه العمايات وتلك الرذائل . ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوة بحيث لتصرف فيه على ما تشاء ، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا . لقد استطاع أهل آتينا أن يحكموا على سقراط بالاعدام ، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقهروا ضميره أو يفسدوه ، ولو أنهم أدخلوا سبيله حرا ، لما اشتغل إلا بالأدب على عمله الفلسفى . غير أنه متى أُسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم، فانه ينبغي أن يُسند بحق الى الحكومة نصيب ليس أقل عَظَمًا منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة اذا شئت . ومن هنا تنتج نتيجة وجيهة إن لم تكن معقولة تماما وهى جعل علم الأخلاق تابعا للسياسة، وإن كان علم الأخلاق يكاد لا يزيهه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذى استدرج أرسطو الى هذا الخطأ . ففى كتاب الجمهورية^(١) يعبر سقراط عن هذا رأى بأن درس العدل فى الممالك أسهل منه فى الأفراد، كما أن قراءة الحروف الغليظة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجلى فى الحكومات منه فى الأفراد، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شئ من ذلك، وأن أفلاطون على ضد هذا، إنما يعنى بدرس ضمير الفرد مسقطا أشعة بورته الجميلة مع صغرها على الانسانية، غير أن تلميذ أفلاطون اتخذ برأى أستاذه الذى لم يثبت عليه بعد أن قاله، واعتقد أن للسياسة من النور ما ليس لعلم الأخلاق، فخير لهذا الأخير أن يستنير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسة قابل لكبير ضبط، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع قلة أو كثرة، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك الى المستقبل العناية بإتمام ما بدأه من المباحث، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ الممدوح، إذ أنه لما ذكر ضبط الرياضيات، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عنده غير خالق الا

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ٢ ص ٨٦ و ٨٧

بالاحتمال المجرد، وما حجتة التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متمشية مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحجّة هي أنه لا موضوع محل لأشدّ الآراء تحالفاً وأوسعها تشعباً من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدوا بهما إلى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لهما بأصل في الطبيعة. غير أنه يلزم أن يرّد على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلاً له عوضاً عن الرأى، وجعل غرض الحياة الإنسانية هو الواجب عوضاً عن السعادة، لما اعتراه هذا التردد. أجل إن ضوابط السعادة متغيرة جداً، بل تكاد تكون متغيرة بتغاير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، وإذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطاً، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فانه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضي كبير لم يتردد في القول بأن إيضاحاته الأخلاقية تفوق في التحقيق والجلاء إيضاحاته الهندسية^(١). أما أرسطو فانه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم يتسرب إليه شيء من تلك اللادرية التي تشوب رأى العامة. على أن قوانين الأخلاق هي من الحق بحيث يضحي الإنسان لها بحياته غالباً. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان.

من الخطأ الذي تجب العناية باتقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأى العام. فان الرأى العام ليس له البتة أن يقرر في الفلسفة شيئاً وإن كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله. إنه ليس إليه الرجوع البتة فيما هو الغرض الأسمى للحياة. غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة، فيستنتج من هذا أن السعادة هي الخير الأعلى، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصح أن يستشار فيها هواتف غير هواتف

(١) ديكارت — إهداء كتاب التأملات ص ٢٢٠ طبعة فكتور كوزان.

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فإنه من الحكمة على غير هذا . إنه كان أكثر احتراماً لأشباهه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستهين حتى بتقاليدهم القومية ، غير أنه يؤولها دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع إليها متأولاً مفاهيمها ، ولم لم يجد مناصاً من إقرارها ، ردها إلى مقدار ما تحتويه من حق ، وأقرها إقراراً يجعل لها قيمة وسلطاناً . إنه يرى استثناء تلك التقاليد في الغوامض التي تسمو عن طاقة العقل الانساني مع عدم إغفال الرجوع إلى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يحملها الضمير بغاية الجلاء فهو لا يستغنى إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يهتم شيئاً ما لا بالرأى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضاً نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة ، نظرية الخلط بين الخير الأعلى وبين السعادة . أرجو أن تغفر لي هذه الجرأة في الانتقاد فأقول : إن أرسطو لم يفهم شيئاً من نظرية أفلاطون على الخير في ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المعصوم بقسوة قد تمثل لكثير من الأنظار في صورة الإجحاف . وإنى لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسوسة في مؤلفاته ، ولكني ألخصها كلها في دليل واحد ليس وارداً بالنص ، ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير في ذاته خيال ، وليس فيها شيء من الواقعي ولا من العملي ، فهي فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألح أرسطو كثيراً في تقرير أن الخير الذي يبحث عنه ، والذي يجب على علم الأخلاق درسه هو خير انساني محض ، خير في طوق الانسان أن يناله . يوهم أن سقراط كان عائشاً في عالم الأحلام ، وكأن معاناته الترام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبه إلا خطأ بعيداً وانخداعاً مستمراً . بيد أن أفلاطون هو أيضاً يتدح بأنه لا يطلب إلا خيراً إنسانياً ، فإذا غنى إذن بكلامه

على الخير لذاته في علاقاته بسلوك الحياة ؟ انما عنى بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيرا بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التي تنتج عن العمل الذي يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذي لا يرى الخير إلا في السعادة ، والذي دون أن يعترف بذلك اعترافا صريحا لا يحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثا أين هو ذلك الخير في ذاته ، وماذا عساه أن يكون ؟ يعيب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالي خارجا عن الأشياء التي فصله عنها ، وأنه خلق معنى مجوفا لا مادة له . وهذه تهمة لا سند لها على الإطلاق ، ولو أن فيلسوفا وصل بين الخير وبين الأشياء ، وتعترف الخير في جميع الصور في الدنيا بأسرها ، لكان هو أفلاطون الذي يُنسب إليه بحق اختراع التفاؤل . غير أن أرسطو — الذي يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظرا — قد أغفل في هذا المقام واقعة مهمة لم تفت أفلاطون البتة . تلك هي أن جميع السرائر المستندة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التي يجب أن نعيش عليها الحياة ، والتي تنطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا ، فإنه يمكن التحقق من أن قلبين فاضلين يتماثل سلوكهما باتحاد الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يجرى ذلك التوافق بين نفسين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مفاوضة ؟ ذلك بأن صوتا واحدا بعينه هو الذي يكلم أحدهما ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذي لتعاطيانه مطيعتين إياه لا يجيء منهما ، وإنما يصدر من مصدر أسمى . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذي يأتيه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخير لا لشيء إلا لأنه هو الخير ، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحى الضمير .

ليست حينئذ معرفة الخير لذاته أمرا تافها كما يريد أرسطو أن يقنع نفسه به .
لا شك في أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متعكسا — لا يمكن أن تنفع الحائك والبناء والطبيب بأن تزيدهم مهارة في صناعتهم . وفاته أنها لازمة للانسان ليعلم ما هو قانون الأخلاق الذى يقتدى به ، ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن الطبيب والقائد والبناء والحائك ليسوا أناسا . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية التى يؤدّيها هؤلاء الى الجمعية الانسانية ، غير أن الفلسفة التى لا تعرف كل هذه الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تشتغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تشتغل بثروتهم . لذلك هى تنصح لهم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناس — أن يفكروا فى الخير لذاته ، ذلك الخير الذى له فى حياتهم من حيث لا يشعرون محل أرحب مما لتلك الفنون التى يعيشون بها .

يزعم "كنت" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التى وضعتها ، وهى نظرية الامكان العملى للخير الأعلى ، لأنها بوقوفها عند الصور التى يستعمل فيها الانسان إرادته الحرة كانت تظن — كما يقول — « أنه لا حاجة فى ذلك لوجود الله »^(١) . ترى كم يكون هذا اللوم ظالما فاسدا اذا وجه الى أفلاطون . ولكنه صحيح جدا إذا كان "كنت" موجها إياه الى أرسطو . فانه قد أساء حل مسألة الخير الأعلى ، ولم يجعل لله فى أمره شيئا كثيرا ولا قليلا ، اللهم إلا فى هذا الأمر الغامض الذى يسمونه الحظ أو المصادفة فى تقسيم الأرزاق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية لأنه لم يذكر الله ، بل لأنه التبس عليه الخير بالسعادة مع كونهما فى غاية التمايز ، ولأنه أسند الى أحدهما الذى هو باق ومطلق ما للآخر من الفناء وعدم الثبات .

(١) . كنت . انتقاد العقل العملى ، ك ٢ ب ٥ ص ٣٣٦ ترجمة برنى .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذى وقع فيه أرسطو فى مذهبه ، ولم أتأخر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة . غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج السيئة التى كان من شأنه أن يستتبعها ، فان نفس الفيلسوف العالية قد صححته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عبته عليه فى أمر الحزبية . لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تشف عن الأثرة ، والتى شد مايجر إليها مذهب الرغد والنجاح . وكذلك لم يفترض مطلقا أن سعادة الانسان يمكن أن تنحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها ، والتى لها خُلُق طبقا لما طالما كرهه فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة . زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة ، وكاد يفردا بمزية الاعتماد عليها ، وأهمل تلك الأركان الثانوية التى كان يظهر عليه أنه بالغ فى الاعتداد بها حينئذ .

بعد هذا الانتقاد الجدى اضطررت إلى أن أوجهه اليه لا أكاد أراى أوجه اليه إلا الشناء .

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كنه النمط الذى كان يتبعه إدراكا جليا ، كما كان شأن أفلاطون ، ومع أنه كان قليل الثقة شيئا ما بعلم الأخلاق ، مع ذلك طالما شفت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءهما غاية . ولولا أن نزعات العبقري لا يمكن تقليدها لأتخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للفلائف من بعده . وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرد له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمنها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تُفهم إلا بدرس النفس الذى أوصى أرسطو به عبنا رجال السياسة ، كما أوصى به رجال الفلسفة . إنه يقرر للنفس جزئين متميزين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل ، والجزء الذى مع كونه ليس حائزا العقل على المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطيع له . ليس هذا التقسيم بدعة ابتدعتها ، بل ربما كان قد أخذه عن أفلاطون ، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة ، فإنه يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية ، والأخرى التى يسميها على الخصوص الأخلاقية . فالتبصر مثلا هو فضيلة عقلية ، وأما الشجاعة فهى فضيلة أخلاقية . التبصر يظهر أنه هو والعقل شئ واحد ، وليس هو إلا جهة من جهاته ، فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، وليست شيئا بدون ملكة العقل السامية التى تهديها ، والتى يجب أن تلقى إليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للانسان بجانب الجزء الشهوى الذى سماه الجزء الغضبى . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقل على الجزء السُّبُعى الموجود فى طبيعتنا ، والذى هو محل لسلطان الغرائز والحاجات المادية .

ولقد شوهه أن أرسطو لم يتعمق الى حد الكفاية فى هذا التقسيم ، وأنه ضحى بنظرية الفضائل العقلية لنظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها البناء . وذلك نقص حقيقى ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز الذى قرره حق فى ذاته ، وغير جدير بما وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص ”شِلِرْمَانِر“ فليست خواص العقل هى بعينها خواص القلب فن الحق تمييزهما فى العلم ، كما هما متميزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حد الكفاية مع أنها نظرية جديدة بأن تخطها يمين ماهرة كيمين أرسطو ، وأن يستخرج منها كل ما اشتملت عليه .

إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة، فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الإخص بالاعتیاد . ولقد أفاض أرسطو في تقرير هذا الميز الأصلي للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون . من هذا ينتج أن الفضيلة والريضة ليستا مما أوتي الإنسان بالطبع . فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فلكل امرئ بما يكر من الأفعال أن ينمي هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يميته . ان الأشياء الطبيعية لا تتغير، فإن الحجر الذي خاصته الطبيعية أن يسقط بثقله ، لو صعد ألف مرة في الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه ، وعلى ضد ذلك الانسان، فإنه يستطيع أن يغير عاداته الى ما يشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للآلة، وكلما أكثر من عمل شيء تعلم إتقانه . ومن هذا كان الاهتمام في التربية موجها الى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمر جارا عليها الى آخر حياته، وموجه الى تعليمه وهو في سنه الغضة — كما قال بحق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه ، لأننا نتحزينا ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بمقدار تقدمنا في طريق الواجب .

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة : (الأول) يلزم أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل ، (الثاني) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبر، دون أن يتوقع من ورائه نفعاً ، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم تصميا لا يتزعزع على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك . ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشرط الأول من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وان كان الآخرون أولى منه بالاهتمام ، فإن النقطة الأساسية في علم الأخلاق هي الفعل ، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا اذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة . أما العامى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة ، فإنه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب ، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا .

تلك هي نظرة إجمالية عامة في الفضيلة ينبغي أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبق الفضيلة في العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذي لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هي علل فنائها تبعا لجهة تأثير تلك العلل . فان الانسان بالأكل يحفظ جسمه في صحة طيبة، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم ، وإما بأن لا يأكل البتة قدر الكفاية . كذلك الشأن في الأشياء الأخلاقية، فانها يحفظها المرون المنظم على قواعد العقل المستقيم، وتفنيها مجاوزة الحد إما بالزيادة وإما بالنقصان . فالشجاعة تنحصر في اقتحام بعض الأخطار واتقاء بعض آخر، لكن تجشم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعد، وإنما هو من التهور، كما أن اتقاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن الجبن الذي به يخشى المرء كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا . فالفضيلة إذن هي ضرب من الوسط بين إفراطين، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها، فانها هي وحدها باعتدالها وقدرها القويم يمكنها أن تقف بالانسان في هذا الوضع السعيد الذي يمكنه من أداء واجبه الخاص في كل زمان وفي كل فرصة . الأفعال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء ، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعا للأشخاص والظروف، وتبعا لتنوع الروابط التي توجدتها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع .

تلك هي نظرية الوسط المشهورة التي هي من حيث هي مأخوذة في عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة في العمل، وإنما كثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم ^(١) حق الفهم .

(١) ولقد طعن "كت" على نظرية أرسطو هذه في مقدمة كتاب الأخلاق ، الترجمة الفرنسية

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين ، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور . إنه لشد ما يعلم أن « كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور » وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمي باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرحمه تدريجا الى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة ، ولشد ما يعلم أيضا أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة ، وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هي التي لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هي التي لم تسم باسم خاص . فلم يعزب حينئذ عن نظر أرسطو ما تنطوى عليه نظريته من الخفايا ، ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها في روابط اتصالها بالكمال وبالخير لا تكون بعد حذًا وسطا تمكن مجاوزته بل هي على ضد ذلك مقام أعلى من كل شيء ، لا يبلغه الانسان إلا نادرا . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن نظرية الوسط التي أشار اليها أفلاطون من قبل نظرية حقة . من ذا الذى يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، وأن السخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجود ، وعظم النفس بين الوقاحة والضععة الخ ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد من الرجوع إليها . والوسيلة الحقة لكل منا إلى بلوغ ذلك الوسط الذى هو الفضيلة إنما هي تعترف ميوله الطبيعية ومحاربتها إذا كانت سيئة ، بأن يندفع بقدر ما يستطيع إلى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عزى إليها ظلما . أما هي على ما يقررها هو نفسه فهي مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها، وأما من الجهة العملية فانها قاعدة نفيسة للسلوك متى كان للانسان من القوة ما يكفى لتطبيقها .

غير أنه لا يكفى المرء معرفة أركان الفضيلة ومميزاتها وأنواعها المختلفة، بل الواجب عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادية وأنها لا تتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل هذا المبدأ الأساسى غامضا بتطرفه فى التفاؤل بالانسانية . أما أرسطو فعلى الضد قد أبانها واضحة كالنهار، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتة قاعدة أفلاطون التى هى أن الإثم غير إرادى، ودحضها بجميع البراهين التى يمكن أن تبين بطلانها . وقد عنى فضل عناية بإيضاح ما يسمى بالإرادى واللاإرادى، وميز في الفروق الدقيقة بين الإرادة والقصد، والايثار والتدبر، وأشهد عليها وجدان الانسان الذى يحده فى كثير من الأحوال أنه العلة فيما يصدره من الأفعال، وأشهد عليها أيضا الذوق العام الذى يحترم بعض الأفعال ويحتقر بعضها، وأشهد عليها كذلك سنة الشارعين الذين يعاقبون أو يعفون، تبعاً لما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخلٌ فى الفعل أو لم يكن لها دخلٌ فيه . وبالاختصار قد جعل للحرية نظرية ان لم تكن كاملة، فلا أقل من أنها واسعة جداً . فهى أول نظرية فى التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا إجمالاً ناقصاً .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستنتج من نظريته النفيسة من النتائج التى تحتملها، أكثر مما ترك أفلاطون ينجم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التى تستطيع أن تنتجها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هذا الامتياز الاستثنائى الذى مُنح لإياه الانسان، ولم يصعد البتة عالياً ليقف على كنهه . ولم يكن ليرى

أن حريتنا في أفعالنا تجر إلى المسؤولية فيما بعد الموت ، وأن استعمال هذه الملكة العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدر قيمة هذا الاستعمال . بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالظاهرة التي لا جدال فيها والتي يشهد بها الوجدان ، دون أن يسبر غور مصدرها ، ولا أن يحاول كشف الستر عن غايتها . وذلك إجماع فوق ما ينبغي . ولا شك في أن هذا الإجماع أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمنيا بالشك أو بالتفريط . غير أن لعلم الأخلاق مسرعا أوسع مما آتاه أرسطو ، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التى يدرسها فى الانسان الى ما فوق ذلك ، أى الى الله الذى وهبها إيانا ، والذى مازال هو قاضيا كما هو شارعا . ومن السهل أن يفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تسمح له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها ، ولكن ليس من الانصاف الافاضة فى هذا النقص ، بل يحسن أن تساق الى أرسطو عبارات الثناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا . ربما كان عقيما فى مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التى تقتضى فى النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام المخالفة لكل ما يحده فيها من الأصول . ولكن هذا التناقض أولى به أن يكون مدعاة الى الإعجاب .

الى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه ، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة ، أو بعبارة أحق الى رسم صور تلك الفضائل . وإنى فى هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا فى "طيوفراسط" تلميذه والمفترف من بحره ، ولا فى "لابرويير" الذى اهتدى بهديهما ، وبتعاليم القرن السابع عشر . فان تصاوير "طيوفراسط" فقيرة بعض الشيء . وأما "لابرويير" فانه يغلب عليه التهمك أكثر مما ينبغي فى وصف الجمعية التى تحويه . فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق ، وقد

ضيق دائرة بحثه ليجمعه أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلاءمه هذه المنازع التي تنزع الى الاغراق في بديع البيان، بل انما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء صورة الانسان على أن يلتمس صورة قرن مهما كان عظيما، أو صورة جمعية مهما بلغت من التربية والظرف . وليس في لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشف عن العصر الذي كتبت فيه، ولا عن الأمة التي كتبت لأجلها . بل هي تمثل من الطبع الانساني جهته الأعم والأبقى . وليأ أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا الفيلسوف جديدة، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يتسرب البلى الى تلك الصور التي ليست خاصة بأهل آئيننا، ولا بنا نحن، بل ولا بأعقابنا . فان وجوها النضرة الخالية من القطوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهي كالحق ليست محلا لأن يعترها الفساد .

ولقد كان في استطاعتي أن أورد هنا تحاليله للشجاعة وللاعتدال وللسخاء وللأريحية... الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو، وجب أن يُطالع على الأخص الباب الذي رسم فيه صورة المرىء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسمى ولا أكثر موافقة للطبع منه . في هذه اللوحة التامة لم يترك البتة مرتبة من مراتب الفروق المهمة الواقعية إلا ذكرها، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قيمته وغرضه، فاذا وفق المرء في حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا ويمتنحها على مهل، أخذته الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فلم يفرط هذا الفيلسوف في شيء حتى هيئات المرىء الجمثانية لم تعزب عن نظره، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل الى هذه الصورة بحكم التقليد اللاإرادي، فان أسلوب أرسطو فيها به من المثانة والقوة والصحو ما بالمرء نفسه . على أن به مع ذلك أيضا شيئا من التساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفي هذه القطعة

مع أنها ملحة بيانية لا تجد تعبيرا واحدا بارز الجمال ولا لامع الرواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، ان فيه روعة من جلال السكوت الذى يغشى ذلك المرء الذى يصفه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق لكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلا لشيء من هذا الاعجاب الذى يجود هكذا فى وصفه ويشير فى نفس غيره . وعلى رأي أن هذه اللوحة التى خطها قلم أرسطو تصويرا للمرى من شأنها أن تشف عن سمو نفسه سموا كبيرا . إنى لشد ما أعتد بعبقريته ، ولكنى فى هذا المقام أراى أقع على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب امرا يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كان لشخصه من هذا العظم حظ عظيم . ومهما يكن من إجمارى لروعة الكاتب ، فانها تتضاءل أمام عيني فى جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التى لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب فى أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثالا ، ولكنه حقيق بأن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة أطرق نظريتين كبيرين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور : وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرقيهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض فى إيضاحهما الى حد أنه يمكن القول بأنه قتلها بحثا ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه يستطيع أن يسند اليه الفضل فى أنه هو أول من ميز جلاليين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البر ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هى التى تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة ، والثانية هي التي باسم السلطان الاجتماعى تعوض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تمييز عميق وحقيق بحيث إنه يوجد على ضروب شتى فى كل الجمعيات بلا إستثناء . ففى الأمم الحديثة الأكثر مدنية ، قد مست الحاجة الى هذا التمييز، إلى حد أن بينت حدود نوعى العدل بعهود مفصلة وعلنية . والدستور كفيل بضمان العدل السياسى، والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانونى .

ولقد سبر أرسطو غور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد، فعرف للعدل السياسى هاتين الخاصتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا، وأنه هو مساواة تناسبية . ولأجل أن يكون العدل التوزيعى أو السياسى ما يجب أن يكونه ، يلزم أن يقرر بين الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التى يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة بحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية فى الضبط مع ما فيه من التكلف ، فان الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هى نفسها ما بين الأشخاص ، وإن المساواة المطلقة التى قد تنحصر فى إعطاء أنصبة متساوية للأفراد الأكثر تحالفا قد تكون خيالا وخطرا . فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التى تقتضى آثار هذا الشبح راحتها ونظامها، بل وجودها أيضا . لا ريب فى أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة، لكنه يلزم الدستور أن يترك الملكات المتنوعة للأفراد وما هى ميسرة له من العمل طبعا ، وحينئذ يقع كل شئ فى محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد فى التبرم بهذا الحال، لأن لكل منهم ما اكتسب من الحظ . والعقل يميل الى أن تكون المراتب والثروات بما لها من الامتيازات حقا لمن كسبها .

أما في العدل القانوني فلا شيء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم . أمام المحكمة لا مفاضلة بين الناس . فليس المقصود هو تقدير الأشخاص، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها . يصدر القانون حكمه بالصرامة تبعاً للنصوص العامة من غير نظر إلى المتقاضين وإلا خان الأمانة . لكن نظراً إلى أنه لا يستطيع بمأبه من النصوص العامة أن يلحظ جميع الأحوال، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات، فالعدالة الشخصية تساعد، وتكمل من نقصه، وتلطف من حدته تلطيفاً عادلاً . فان الرجل العدل يستطيع في كثير من الظروف أن يلطف نص القانون برعاية أكثر عدلاً من النص، لأنه أقدر منه على التمييز، فلا يقبل البتة ما يحوله القانون إياه، ويصحح خطأه برأفة ورعاية لا يستطيعها القانون . ومثل ذلك في نظام العدل السياسى يخفف التنسيب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة .

ولقد خصص أرسطو لا أقل من كتابين للصدقة وهما أجمل كتبه وأشدها تأثيراً في النفوس . فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بحذق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعده تعقيباً لمعقب ولا زيادة لمستريد . غير أنى متى قلت الصدقة، فإنما أقولها بلغة الإغريق، لأن اللفظ في هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصدقة، على أن هذا اللفظ لا يدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الأنواع التي هي الروابط بين الناس . أما في لغتنا (الفرنسية) فان الحب ليس إلا إحساساً يجمع على الغالب بين شخصين مختلفى الصنف . وأما في اللغة اليونانية فالصدقة تذهب إلى أبعد من ذلك بكثير . إنها تشمل غير الإحساس الذى نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات : من إحساسات الضيافة

المجتردة والمرافقة والمزاملة، الى احساسات الآباء والأولاد، بل حتى اخلاص الوطنى الى وطنه . ومما يحسن التنبيه اليه أن الأمم المسيحية التى نمت عندها المشاعر التى من هذا القبيل نموًا كبيرًا، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعًا، ويدل عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغة اليونانية أغنى من لغاتنا، ولكن لسان أرسطو أغنى بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن تعنى به الصداقة على ما يراه وما يتبعه فى درسه .

لقد جدّ بادئ بدء فى بيان أهمية الصداقة فى حياة الأفراد، بل فى حياة الممالك أنفسها . فان الانسان كائن مدنى الى حدّ أنه لا يكاد يعيش إلا محوطًا بكائنات يحبها ويكون محبوبًا لديها . أما المملكة فانها لا تقوم لها قائمة إلا اذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض، تلك الرعاية التى هى أيضا من الصداقة وهى عربون الوفاق الاجتماعى . ولشدّ ما يساعد الحبّ على إقامة العدل، بل كثيرا ما حلّ محله وسدّ من نقصه، ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية فى الجمعيات البشرية، على أنّ لها من الجمال والشرف بقدر ما هى عليه من المنفعة، وربما أمكن أن تشبّه بالفضيلة نفسها فى غير قليل من جهات النظر . وهذا هو الذى يوجب الكلام عليها فى كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير، واللذة، والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التى أسست عليها، تودى بها لذة أكثر حدة، أو منفعة أشدّ لزوما، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . وإنها لأندر الصداقات وأبطؤها تكونا . فانه لا بد من الزمان الكافى لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، ولكنها متى توطدت أركانها باحترام متبادل وتجارب جدية لا تتغير بعد، بل تبقى على الدهر وعلى الغيبة وعلى النسيمة . وفى الحق أن الصداقة

بالفضيلة هي الوحيدة ، وأما الأخرى فليسا إلا نوعين منحطين لا قيمة لهما إلا بمقدار قربهما منها . لا يكاد يكون للمرء إلا صديق واحد ، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين ، غير أنها يمكن في الدائرة الواسعة التي تشغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر . فان المحبة ليست أقل شدة بين الوالدين والأولاد مع أنها مختلفة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيرا جدًا ، لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن للملوك أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض ، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن التدنيس المجون أن يقال إن للالهة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحملهم الطمع الأناني على أن يؤثروا أن يحبهم الغير أكثر من أن يحبوه . غير أن الصداقة إنما تنحصر في أن المرء يُحِبُّ أكثر من أن تنحصر في أنه يُحِبُّ .

لا أريد أن أقف بهذه الاعتبارات أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق ينبغي أن يكون هو أيضا طويلا ، غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السمو ومن الحقيقة العملية . فان كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتنبيه . يسير علينا أن نظن أن هذه الايضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين ، وأن نسندها الى أزمنة متأخرة ، لنرضى ما بنا من حب للفخر . ولكنه يرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة ، كما نستطيع أن نفهمها في قلب تمدننا هذا على السواء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدما منه الآن ، ولكن الفلاسفة قد كانوا التراجمة الأمناء لجميع الأحاساس التي يلهمنا الطبع إياها ، والتي لم يقررها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

ينتهى علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه أومفتاحا له في آن واحد . فانه بعد أن نفى اللذة باعتبار أنها لا تصحح أن تكون هي الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون في "فيليب" من نفى اللذة بثبات واعتدال ، قرر أن السعادة الحققة تنحصر بالنسبة للإنسان في شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الانسان ، أو على « الأقل أن الانسان يعيش هكذا لا من حيث هو انسان ، بل من حيث إن « فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف اليه « . يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ اذا كان الادراك أمرا « قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان ، فتكون حياة الادراك الخاصة حياة قدسية « بالنسبة للحياة العادية للانسانية . وما دام الادراك هو في الحقيقة كل الانسان ، « كانت عيشة الادراك أسعد صنوف العيشة التي يستطيع الانسان أن يعيشها » . وليكلا يترك أرسطو على فكرته الحققة أثرا من الخفاء البتة ، جعل يثبت أن الفضيلة التي تقتضى لتحقيقها من الوسائل المادية أكثر مما تقتضيه من الذكاء ، انما هي فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير ، وأن السعادة الإلهية لا يمكن أن تكون إلا فعل الادراك الأبدى ، وأنه اذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها لا تفكر البتة . وعلى جملة من اتقول استنتج أرسطو أن السعادة هي فعل التأمل ، وأن الحكيم هو الوحيد الذي يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هي فكرة أرسطو الحقيقية . فعند ما يقول لنا : إن الغرض الأسمى للحياة هو فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة ، فليس معناه أن فضيلة تفعل في الخارج ، بل هي

فضيلة تُفكر، ولا تخرج البتة عن حدود الإدراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ إذا سيق الى أبعد من ذلك كما فعل الاسكندريون ، أدى الى آداء الولاية ، والى ضلالات الغيوبة . ولم يقع أرسطو البتة في هذه الإفراطات ، ولكنه كان يحذو اليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه في الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل الى أفلاطون الذى لم يكن له منها ولا واحدة ، في حين أنهم يبرئون أرسطو من أن يسندوا اليه منها شيئا . غير أن رأى العام مخدوع في هذا ، كما قد خُدع في غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوِّف ، ولكنه مع ذلك أقرب الى أن يكونه من أفلاطون الذى طالما قزبته العقول الخفيفة فداء لأرسطو ، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تتزوى عن الأعمال والواجبات الدنيوية ، بل كان يبين فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة ندر ما تأخذ بنصيب مفيد في الحياة . وكان يرى عزلة الحكيم ضرورة يجب عليه أن يحتملها . أما أرسطو فانه قد نصح بهذه العزلة باعتبار أنه اذا كانت السعادة هى المقصود من الحياة ، وكانت السعادة منحصرة في التأمل والتفكر ، كان لا بد للحكيم من التعلق بالتأمل ، وفيه يصرف حياته . وكل ما تمكن الموافقة عليه في هذا هو أن السعادة توجد فعلا في نشاط الإدراك أكثر من أن توجد في أى شيء آخر . لكن لما كانت السعادة ليست هى الخير الأعلى ، كان لا ينبغي للمرء أن يجود بإخلاص نفسه وبهمة إرادته الى التأمل ، ولا الى البحث عن السعادة .

يرى الآن مما قدّمنا ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هى على الأخص في معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه آهل بالملاحظات المليئة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون في الحق . ولكن خطاه آت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة

من القول فاني أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم في مقام أنزل بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وإن « بروكر » هو أقسى منا في حكمه اذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جرّه اليها مظهر معيّات الملوك التي عاش فيها ، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم ، أو أمراء كالاسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التحامل ، وانها لتشف عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات المملوكية حتى بطانة « مقدونية » قد طبعته بهذا الطابع من الدماثة ، وأشربته روح الجمعية ، كما يشهد به كثير من كلامه في كتبه . ولكنها ما كانت لتفسد عليه نفسه ، ولقد كان « بروكر » يمت « أخلاق » أرسطو بخلاف « بوسوى » الذي كان ينتخب من أدب أرسطو الى « نيقوماخوس » ما يعلم به ولى العهد من غير أن يخشى الفساد على تلميذه .

مذهب الرواقية

بعد أفلاطون وأرسطو لا أرغب في تقرير مذاهب الأقدمين إلا الرواقيين ، ولن أطيل القول فيها ، إذ أنى لن أتعرض إلا الى مذهب الرواقيين الأول على الحال التي كان عليها في مهده في بلاد اليونان . فان الرواقية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك وإياها في مجرى واحد . فلا يمكن أن نتخذ مقياسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواقية .

ان للرواقية اليونانية كثيرا من العيوب ، كما لها كثير من العظمة وان كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء . ولكن ما بها من مظهر الحب الحار الصادق الذي تدين به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها ومياسرتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الافراط في الخير هو بين ظهرانينا من الندرة وقلة العدوى ،

بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجبه تلك المذاهب المخجلة ،
 مذاهب الأبيقوريين الذين يصفون الرذيلة تصنيفا ويصيرونها أخاذا للألباب .
 لا ينبغي نسيان أن الرواقية قد نشأت في عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس
 بالجمال الحقيقي في جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر في كل شيء
 حين أعوزهم العقل الهادى الذى يقيس الأشياء ويربط نسبها بعضها ببعض . وألقوا
 بأنفسهم في مهاوى الغلو، لأنهم لم يعرفوا بعد أن يكونوا حتى في الخير على ما يقتضيه
 الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من ينغمسون في اللذات التي لم تعد بعد
 شافية من البدن غلة ولا بالغة من العقل مقنعا ، قامت الرواقية بمذهب شاذ يصير
 الفضيلة أمرا لا يُنال ، بل محلا للسخرية أحيانا . مذهب تعطل بين يديها من جميع
 المحاسن التي عرف أفلاطون أن يكسوه إياها ويزينه بها ، دون أن يسلبه شيئا من
 قوته ولا من نزاهته . مذهب قصر عن أن يكون انسانية ، وإن مثله الأعلى المستحيل
 المثال الذى ألقوه في غيابه قد تجرد عن أن يكون على شيء مما يرغب فيه أبدا .
 فالحكيم عندهم على ما به من عدم الاهتمام وعدم الحساسية لم يبق انسانا إلا على
 وجه ما . فانه ليس وطنيا بعد ، وإنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن
 لا حاجة به لأى انسان يفتر من الجمعية ويحتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها
 على نموذج الذى لا يتأثر بشيء . يفتر من الجمعية على هذا النحو حتى يفارق الحياة
 التي يتصرف فيها كأنه هو الذى وهبها لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضربا من القنوط .
 فما هى إلا أن الانسان الذى على ما به من الإدراك القوى لما قدر له من المقادير
 السامية يسىء فهمها ويعصمها من غير أن يستطيع تغييرها . وإن ما به من الحزن
 الذى لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على الظلمات التي يتخبط فيها . والعقل الذى يريد

أن يلقي إليه مقالات سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة عاصم من الضلال قد أضل الرواقين، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم فى سقطة أخرى . أما أغراض الفريقين فهى واحدة . ولكن تغيرت الأزمان . اذ تضاءلت أشعة النور الذى كان يهدى مذهب سقراط حتى صارت إما شكوكا وإما نحوسا . يريد الرواقيون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم ينكرونه اذا لم يلعنوه .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا الى المبدأ العظيم مبدأ هاتف "دلفوس" . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم، فبقى الانسان عندهم لغزا من الأغغاز يبحثون عن اسمه فلا يصلون اليه . واتحلوا لأنفسهم بسيكولوجية خيالية . وحصروا الادراك كله تقريبا فى معنى الاحساس، وترتب على هذا الخطأ الأول طائفة من الضلالات قد امتد أثرها من الانسان الى أن لحق نظرهم فى العالم ثم فى الله . إنهم لشد ما يعترفون بالحرية، بل هم يُقرطون فى الإشادة بذكرها، ومع ذلك يسلّمون أيضا بالقضاء والقدر . فى مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الانسان حرّ، ثم هم على ذلك يخضعونه الى قوة عمية يسمونها عبثا باسم العناية الإلهية . ان هذه العناية الإلهية فى مذهب الرواقين لا تحبُّ أبدا العالم الذى تسيّره، والذى رتبته، والذى ربما لم تكن تخلقه . فهى تترك الانسان بلا رجاء ، يدافع عن نفسه فى هذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل فى خير من هذا — ضد الشرور المتنوعة التى تتناهب، والتى لا ينبغي أن يكون لها أدنى جزء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه فى هذا الترك الذى تدعه فيه العناية الإلهية، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها، لا فى أمر سعادته التى لا يهتم بها، بل فى أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبة الرواقية إنما هي في أنها لم تضع الانسان البتة في موضعه الحقيقي . إنها لم تُمسَّ الى حد هذه السخافات الدنسة التي خلعت الخالق لتضع مكانه "الانسانية" كما هو الحال في أيامنا هذه . كلا، بل إنها تظهر باعتباريات شتى تقوى خالصة، وإنه لا نفس أشد تدينا ولا أرق قلبا من نفس "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" ولكن انسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوجه اليه ويدعوه أحيانا بلغة "كلينت" الجميلة . إنه يستغنى عنه في حين أنه يدعوه . ونظرا الى أنه لن يلقاه في عالم آخر، يكاد ينساه تماما في هذه الدنيا . ومن هذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطي وعن الحق . لا يطلب الحكيم نقطة ارتكاز إلا في نفسه بعد أن لم يعرف أن يجدها في قوة الله القدير . وان التكذيب المستمر الذي يصيبه من تجربته لا ينتشله من وهدة الخطأ الأسيف التي هو واقع فيها . ان هذا المثل الأعلى — الذي بالغ حكمهم في الخط منه بأن وضعه في نفسه — ليعاقبه عقابا قاسيا على تعسفه ، بأن يبقى في مستواه لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلا أن يفض النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه يخجل منها وهو يقارنها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها، مادام أنه لا يستطيع أن يمنعها ، ولا أن يتقيا كلها . فهو من ذلك على منزلق تنزلق عليه قدمه حتى تصل به الى أعماق الهاويات السحيقة ، ولا تنفعه دقة منطقته في شيء سوى البوار أكثر فأكثر . سيقول في نفسه : إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل ، ويقارف جميع الجرائم ، دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبة . قاعدة سوء لم تصل الى مبلغها أجن حيل الفتاوى وأخرها ذمة في تحليل المحرمات ، ولكنها مفهومة معتقدة في مذهب الرواقين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك ، ولا يمكن أن يعيم ضيائه . ومادام أن لا وجود له

إلا في الإنسان لزم أن تكون السفلات الانسانية لا تاحق به البتة . هذا الاشكال الجنوني نتيجة حتمية للقاعدة ، فاذا لم تسلم بها الرواقية ، فلتنزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا في الرواقية ذلك الجهد المستديم ، الذي هو كما تسميه هي ، إجهاد الخاطر الذي تجعله قانونا للوجود الانساني . ينبغي أن يتشدد المرء دائما ، فان الفضيلة لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الانتباه واليقظة الدائمة . إنها تقتضى أشق الأعمال التي لا تكون بجانبها أعمال ”هرقول“ إلا مثالا باهتا . في حين أن الفضيلة على حسب سقراط حليفة انشراح الصدر وإيمان العقل الذي لا يتزعزع ، أما في مذهب الرواقين فان بها شيئا من الحيرة وكسافة البال لا يلائمها ، كأن يكون الحكيم خائفا من أن تفلت منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه تراه أشد اعتقادا بوهنه من أن لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرات مستمرة ، ومهما يفعل فلا يصرف عن قلبه الشك في نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر ، يشعر به شعورا مشوشا وان كان لا يعترف به لنفسه . وانه ليخاف الفشل في غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العته ، فانه يشف عن قوة عظيمة وعن رأى سام في الكرامة الانسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامية . إنها انما تستهوى على الخصوص الشبيبة التي لا تعرف الأشياء ، لأنها لم تجربها ، والتي لها اعتداد مبالغ فيه بقواها ، لأنها منها على شيء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقية تثبت في عصر اضمحلال ، لو كانت وحدها منفردة على المسرح ، ولو كانت الأبيقورية لم تنجى في ذلك الوقت لتخاطب الجماهير ، في حين أن الرواقية لم يكن ليستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمة في الأزمان القديمة ، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدي خدما الآن . ولكنه ينبغي

أن يرى لحال القرون أو العقول التي تحتاج إليها، لأن اعتناقها يستدعى أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم، وأن يغفلوا في أمر الانسان غلوا بيّنا، لأنهم في ضلالتهم قد انكروا الله أو قصرُوا في تنزيهه . إني أفهم، بل أشاطر الى حدّ معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواقية، ولكني أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضا بالحكمة الأفلاطونية التي تضع كل شيء في موضعه، فلا تخرج الانسان عن مركزه، والتي لبعدها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق، والتي هي ألف مرة أقبل للعمل، وأحب الى النفس، وأثبت قَدَمًا على الزمان .



بعد الرواقية وبدون أن أقف على "سيسيرون" ولا على "سنيك" أقترح عشرين مذهب "كنت" قرنا وأمضى الى "كنت" أكبر أخلاق في الأزمان الأخيرة . إننا نجد من نظرياته خليطا وارثا من المذاهب الثلاثة التي استعرضناها . وكما صنعنا بمذهب أرسطو، كذلك نصنع بمذهب "كنت" . نتعقبه خطوة خطوة دون أن نغير شيئا من الترتيب المنطقي الذي رتب به أفكاره . لكننا نستعير فقط على أقل قدر ممكن لغته التي ظن واجبا عليه أن يعتذر عنها أكثر من مرة، والتي كان شذوذها في الواقع أمرا لا يحيص عنه . ونشتغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » . والآخر « انتقاد العقل العملي » لأنهما مرتبطان ببعضهما بعض ومكوّنان كلا واحدا . ولقد نهبت فيما سبق الى عيب طريقة "كنت" ^(١) اذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الانسان بدون احتياج الى شيء من علم النفس (البسيكولوجيا) مقتصرًا على الاستعانة بالعقل وحده . فان علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب،

وربما ظن أن استعانتة بأحكامه تدنس طهارة علم الأخلاق الذى لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أولية ، على أنه ينبغى القول بأن "كنت" يخلط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حق لنا أن نسأله من أين يأخذ هذه المبادئ التى يريد أن يلزمنا بها ، والتى لا ينبغى أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند الى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شىء فيها من التحكم . فاذا لم يكن كل منا يحملها فى شخصه فهى بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يعترض الفيلسوف نفسه الى خطر أنه لا يشتغل إلا فى الفارغ ، ولنفسه هو لا للناس . فانه ينبغى الالتفات الى أن وضع مبادئ علم الأخلاق فى مقامات نظرية سامية كهذه بصيرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدّها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها اذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تبقى بينها وبينها أية رابطة ، فانها تبقى عقيمة فى الظلمات حيث لا يستطيع أن يخرجها منها الذى اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل فى باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغى درس مبادئ الأخلاق فى النفس وفى الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الانسان أن يهتدى دائماً للرجوع اليه متى أراد أن يتعرف نفسه ويتبع قاعدة "أبْلُون". عقل محض أو ضمير، إن هذا هنا إلا منازعة ألفاظ اذا كان الجهاز المنطقى الهائل الذى ظن "كنت" أنه محتاج اليه لانشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مرقاة للتدليلات الدقيقة غير المسببة .

إن "الأسس (الميتافيزيقية) للأخلاق" تنقسم الى ثلاثة أقسام . فى أولاها حاول "كنت" أن يرقى من المعرفة العامة للأخلاق الى المعرفة الفلسفية . وفى الثانى يتر "كنت" من الفلسفة العامة الى ميتافيزيقا الأخلاق . وفى الثالث يصل من ميتافيزيقا الأخلاق الى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينتظر أن يبدأ بفحص ما هي آراء العاصم في مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضوح . ولكنه لم يفعل ، بل بدأ يوضح هذه القاعدة : أنه لا يمكن في العالم أن يتصور شيء خير على الإطلاق إلا الإرادة الخيرة ، ويعني بالإرادة الخيرة تلك التي لا تستمد خيرها من نتائجها أو من آثارها النافعة قليلا أو كثيرا ، بل من الإرادة نفسها فقال :

« متى حرم هذه الإرادة من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حظَّ معاكس »
 « أو بخل الطبع السيئ ، ومتى أكدت مجهوداتها فلم تصل إلى شيء ، ومتى لم يبق »
 « إلا الإرادة الخيرة وحدها ، فانها تزهر ببهائها الخاص كحجر نفيس ، لأنها تستمد »
 « من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فإن "كنت" مع كونه يرى هذا المعنى للقيمة المطلقة للإرادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقة للرأي العام ، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى أتى على إيضاحه إيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

إذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا ، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن ، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية إلى العقل . وفي الواقع أن جميع الأعمال التي يجب على المخلوق أن يأتيا لتحصيل هذا الغرض إنما تهديه إليها الغريزة على طريقة أحكم ، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحية العقل لاستعمال عمل — ولم تكن اتخذ نفسها بالتصديق ، مع قلة بصرها بالأمور — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتقصّر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار

الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هذا الاختيار وذلك الى الغريزة التي تكون إذن معصومة من الخطأ . فاذا كان العقل إذن لم يُعط إياه ليكفل لنا السعادة التي لا يحصلها في الغالب . وإذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير في الإرادة، فيبقى أن الغرض من وجوده هو أن ينتج إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها، فان هذه الإرادة الخيرة يمكن أن لا تكون هي الخير الوحيد، ولا أن تكون هي كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعلى، وأنها الركن الذي يجب أن يكون كل خير مضافا اليه .

لأجل إدراك هذا المعنى، أو كما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتويه وهو معقول الواجب، وحلّل هذا المعقول الأعم . فلكي يكون لفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب فحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إتيانه هو الواجب لا الميل ولا المنفعة . وفوق ذلك فان الفعل الذي يأتيه الواجب لا يستمد قيمته من الغرض الذي يوصل اليه، ولكن من القاعدة التي تهدي اليه، والمبدأ الذي طبقا له اتجهت الإرادة لإتيان ذلك الفعل . قال "كنت" : « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إتيان العمل » « احتراماً للقانون، فالاستحضار الذهني للقانون في ذاته — وهو مما لا يعطاه إلا » « الكائن العاقل — ووضع المبدأ الحامل للإرادة على الفعل في هذا الاستحضار، » « هذا هو وحده المكوّن لذلك الخير الذي هو من الرفعة بحيث نسميه الخير » « الأدبي » . ولكن ما هو هذا القانون الذي استحضاره يدفع وحده الإرادة الى العمل، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المتوقعة ؟ يجيب "كنت" بأنه « ما دمتُ قد نفيت عن الإرادة كل الدوافع التي يمكن أن تجدها في الرجاء فيما »

« كان يَعدُّ به تنفيذ قانون فلم يبق بعدُ إلا المشروعية العامة للأفعال ، فانها هي »
 « التي يمكن أن تصلح مبدأً للارادة ، أعنى أنه يجب علىّ دائماً أن أعمل بحيث »
 « يمكنني أن أريد أن قاعدتي تصير قانوناً عاماً . »

إن "كنت" مقتنع بأن الذوق العام معه ، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضح إياه دائماً تحت نظره ، يستخدمه كقاعدة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماماً أن يميز في كل الأحوال بين ما هو خير وبين »
 « ما هو شر ، بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضاد له . » وإنه لمعجب بتمييز العقل العام الى حدّ أنه مستعدّ لأن يضحّي في سبيله بالفلسفة التي ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموفقة . ولكنه يضنّ بالعلم أن يضحّي به ، لأنه ضروري ليكسب مبادئ الحكمة قوّة أزيد وثباتاً أشدّ ، بل ربما أكسبها أيضاً فائدة عملية .

تلك هي نظريات "كنت" الأولى ، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون إلا شرحاً لها مطابقاً للصواب كثيراً أو قليلاً . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقّة ، فانه اذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه "كنت" نفسه ، فاني لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تبينه . إني أسلم « بأن ليس بالمرء حاجة الى علم ولا الى »
 « فلسفة لكي يعرف كيف يصير الانسان عدلاً وطيباً ، بل ولا ليعرف كيف يصير »
 « حكيماً وفاضلاً » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »
 « وبالنتيجة ما يجب عليه علمه ، هو أمر على متناول اليد لكل انسان مهما كان »
 « عامياً » . غير أن الرأي العام لا تسيره قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يحكم الذوق العام . بل العامي متى رجع في تقديره أى فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرد عن المنفعة ، ظهر له هذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعا للأسباب التي يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت شرط تلك الارادة الخيرة التي تكلم عنها ” كنت “ . ولكن من المحقق أنه لا يسأل نفسه عما اذا كان المبدأ الذي حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن الفيلسوف نفسه لا يفوق العامى في هذا الاعتبار . واذا كان يجب عليه أن يقف عند ذلك المبدأ كلما بدا له أن يفعل ، فمن البديهي أنه في أكثر الحالات لن يفعل شيئا أصلا . فاذا اعترض بأن تطبيق هذه القاعدة انما يكون في الظروف العصبية ، حيث يمكن التفكير الناجح والتدبر ، فما زلت أقول مع احترامى ” لكنت “ إن قاعدته ليست صالحة حتى في هذا المقام ، وإن المثل الذي أتى به هو ، كان من شأنه أن يثبت له ذلك ، اذ يقول : « هل يمكننى لأخرج من الحيرة أن أعد وعدا » « لا أنوى لإنجازه ؟ » « إنى لأسأل عما اذا كان المرء لحل هذا السؤال محتاجا الى أن يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضينى أن تصير قاعدتى هذه قانونا عاما ؟ » من الواضح أنه لا شيء من ذلك على الاطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة ، أجب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا . قال ” كنت “ : « يمكننى أن أريد الكذب ، ولكننى أعترف فوراً أنى لا يمكننى » « أن أريد أن أجعله قانونا عاما » . وما دام ” كنت “ يرجع الى التجربة يجب أن يقال له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد يكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتى الشرّ بما يكذب ، ولكن المنفعة الوقتية التي تدفعه وضعف النفس يتمالآن على أن يسقطاه في الخطيئة . زد على ذلك أن ” كنت “ قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع تماما في هذه الاعتبارات ، وفي حسابات المنفعة التي يريد أن ينفذها عن الأدب .

قال : « لم لا أجعل من الكذب قانونا عاما؟ ذلك لأنه حينئذ لا يكون من وعد »
 « لأنه ماذا ينفعني من أن أبدى نياتي لأناس لا يصدقون قولي . أو اذا وثقوا بها »
 « قليلا ، فتى أدركوا خطأهم ، يؤدون لى دينى من نفس العملة التى استعملتها ؟ »
 وعلى ذلك يكون ”كنت“ — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .
 واذا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب اذا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة
 جدّا ، اذا صح مع ذلك أن يكون نافعا فى بعض الحالات الخصوصية^(١) .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل
 فرض آخر ، وإنى لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام إغراقا فى الدقة
 والتعمق لا فائدة منه حتى فى الإرشاد الى النزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من
 ذلك بكثير ، فان العاى والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك
 الأسئلة التى يشتمّ منها رائحة لاهوتية أكثر مما يلزم . ومتى أراد الحكيم أن يدرك
 علميا توجهات إرادته ، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحل محله
 معنى آخر ، وأنه يفعل الخير للخير ليس غير . وفى هذا يكون أفلاطون أعلم من
 مؤدّب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير فى قمة العالم المعقول تنبيها الى أنه
 لا شيء يعلوه .

لقد جعل ”كنت“ قوانين الله أكثر تعقيدا مما هى . فان الله وإن لم يكن ليهدينا
 مباشرة الى السعادة بالغريزة — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهديننا مباشرة
 الى أصل الخير بواسطة الضمير الذى لا يكاد يخدعنا ، مع أننا لم نكن لتتبعه دائما فيما
 يوحى به .

(١) وسندنا ضدّ ”كنت“ فى ذلك هو ”كنت“ نفسه ، فانه فى المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق
 يحكم على الكذب كما فعلت أنا هنا بدون التفات الى شىء من النتائج (ص ٣١٣ ترجمة ج . تيشو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحاً ، أراد أن يرقى الى أسمی من ذلك فينتقل من هذه المعانى الفلسفية الى ما يسميه "ميتافيزيقا الأخلاق" « اذا كان لا يزال مباحا استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول . ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة . لما أن الارادة ليست دائماً وبالضرورة خيرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائماً ، قد عني "كنت" فضل عناية باكتشاف الروابط بين العقل والارادة . العقل يصدر أوامره التي قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى في لغة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التي يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهي التي تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شيء آخر ، والأخرى قطعيات وهي التي تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هي أيضاً الى طائفتين تبعاً لما اذا كانت متعلقة بأغراض خاصة ، أو بذلك الغرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . ففي الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرد قواعد لليكاسة تبين أكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفي الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فاما الأحكام القطعية فانها القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظراً الى أن "كنت" يدعى الاستغناء عن كل بيسيكولوجية ، لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام في النفس الانسانية ، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلاً على الحكم القطعي الذي هو وحيد ، والذي لا يمكن أبداً أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائماً على » « قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هي قانونا عاما » . صيغة قد استعملها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤتيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعى الذى يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنا إلا اذا أمر كائنا موجودا مثله كمثلته فى أنه فى ذاته غاية وليس مجرد وسيلة بيد الاستعمال التحكى لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغى أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب ، ولكن كأنها هى التى تشرع قانونها بنفسها ، وكأنها « واضعة القانون الذى تخضع له » هذا هو ما يسميه "كنت" الحكم الذاتى للارادة الذى يعلن وجوده فى دائرة كل فرد عاقل ، والذى هو المشرع العام ، لا على أن كل ارادة فردية تشرع قوانين للعالم ، بل لأنها يجب أن تفعل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تسنّ قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب "كنت" بقاعدته قاعدة الحكم الذاتى الى حد أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة ، ويعملها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التى أطلق عليها اسم «المحكومية بالغير» . ومع أنى أعترف بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكننى أن أسلم بها ، ويظهر لى على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطر بما يحتمل من التأويلات المتنوعة . أما أن الانسان يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التى تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التى يمكن أن يضاف اليها رأى العام . ان الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الاطلاق ، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدى حدودها . فاذا كان الانسان هو الذى يسن قوانينه ، فانه يستطيع أن يعدلها حسب هواه . ولا شك فى أن إسناد هذا المركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان بعيدا على قدرته أن تضع قوانين عامة ، فحسبه أن يُخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا الى الكبرياء الرواقية، والى الغايات التي كان يُرجى أن يكون العقل
الإنسانى قد برئ منها . فان الحكيم الرواقى كان يظن نفسه أيضا مستقلا، ولقد يعلم
الناس فى أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المتغطرس ذلك الشارع
المزعوم . إني أضن "بكنت" عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع
فى نظريات لا تقل عنها فى الشذوذ، ولكن مبدأه هو الذى أوقعه فيها، فانه اذا
كان الانسان فى الواقع شارعا، فانه يصبح مقياسا لكل شئ، وينكر على هواه طبيعته
وما قدّر له، ويجهل ضعفه على الخصوص، ولا ينتفع بعدُ بنخشوعه الذى هو ضرورى
له ومتمش مع طبعه، والذى يواتيه بانذاراته المفيدة . إني أظن أن أبسط من ذلك
بكثير وأدخل منه فى باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الانسان حرّ عوضا عن
أن يعتبره مستقلا، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذى تم نيسنه،
والذى هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه .

وهنا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعى الى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج
عن الصراط المستقيم، أعنى خارجا عن الحقيقة، فانه فى الجزء الثالث من مؤلفه
حيث يمضى من "ميتافيزيقا الأخلاق" الى "انتقاد العقل العملى" يكاد لا يتكلم
إلا عن الحرية . ولكن كيف يتكلم عنها؟ الحرية فى عرفه تعطى الايضاح التام
للحكم الذاتى للارادة . ولكنه يحتاج توقف عن تبريره، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم
بها حتى يرجع اليها فيما بعد، وفى انتظار هذا الرجوع يريد اقتراضها، بل يذهب الى
حدّ أن يقول : انه قد يكفى تحليل معقولها ليشبّق منه الأخلاقية التامة ومبدؤها .
ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يغامر فيما وراء هذا الغرض الذى يراه فى ذاته من الجراءة
بموضع . ويعترف أن « جميع الناس ينتحلون لأنفسهم إرادة حرّة، ولكن لما »

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد ردّها ” كنت “ الى أن لا تكون إلا ” معنى ذهنيا “ حقيقته الخارجية « مشكوك فيها في ذاتها ، ونظرا « الى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل ، لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما « ولا متصورا » ويختم ذلك بأن ألمع الماء غامضا إلى وجود الله الذي هو في عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظري للعقل في علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول ” لكنك “ الذي تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سمّوا حساباته الأدبية ، ومع الأسف من أغلاطه الغليظة أيضا .

والثاني الذي هو أصعب من ذلك تفهّما هو ” انتقاد العقل العملي “ المخصص لأن يكون تابعا ” لانتقاد العقل المحض “ فهو يُتم ويوضح أسس ميتافيزيقا الأخلاق « الذي كان قد عقد المعرفة موقتا بيننا وبين مبدأ الواجب ، وحصل لنا منه صيغة « معينة » وفي غضون المناقشات الغامضة المترامية الأطراف التي يظهر أنها شاقة على المؤلف والقارئ جميعا ، والتي ليس لها ضوابط على رغم أشكالها الهندسية الصرفة ، لم يكد يزيد على أن كرر كل ما ذكر في الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التي زادها — إذا أمكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال متروكة على عواهنها لا يقرّ قرارها على شيء — هي نظرية الحرية التي عاد إليها . ولكن أيّ رأى له فيها ! في عرفه ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يجليها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملي نفهم أننا خاضعون للواجب ، فاننا بواسطته نفهم أيضا أننا أحرار بالضرورة ، أو بالأولى يجب أن نكون كذلك ، لأن التكاليف بغير حرية لا معنى له . وعلى هذا تكون الحرية استنتاجا خالصا عقليا حسب مذهب ” كنت “ . فليست

امرا واقعيا . واذن ما هي ؟ أليست الحرية شيئا آخر إلا هذا ! فنحن اذن لا نبلغها إلا بالفكر المنطقي ! بدون مقتضيات منطق متحرّج تبقى الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . الى هذا الحد وصل الفيلسوف الذى يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذى يشهد به الضمير بشهادته الثابتة التى لا يأتيها الباطل من أية ناحية ، يغمض "كنت" عينيه عن النور وينغمس فى غيايات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعترض للخطر الإرث الأصيل الذى ورثته النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقى بأسره . اذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهى وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للتزاع و "كنت" لا يدعى العصمة . ولو أنه بعد أن قرّر بادية الأمر وجود الحرية ، كان قد وضع أن وجود الحرية منطقيا ليس أقل ضرورة منه فى الواقع ونفس الأمر ، لكان بذلك مفهوما . أما وقد أترقى مسألة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائما ، أمام نداء هذه الغريزة التى يريد مع ذلك أنفا أن يكلفها بسعادتنا ، فذلك خطأ طويل عريض . وفوق ذلك يكون إغراقا فى أهمية العقل المحض أن يعطى خاصة أن يخلق ماهو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك الى الله وحده خَلْقُ ماهو فوق الانسان . تكون الحرية لمّا تولّد بعدُ اذا كان يتعلّق بنا وحدنا أن نخلقها بعمل من أعمال عقلا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الضلالة الأخلاقية التى وقع فيها الفيلسوف ، قد انتقلت البسيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذى أظهره نحوها . ولا يُدرى لأى خوف تافه من التجريب أراد "كنت" أن لا يسمائل الضمير . فلم يُرد أن يتوجه إلا الى العقل المخلّص من كل شائبة تجربة .

واليك الهوانف التي يعلنها العقل المحض : إن ما نعلم من العلم الأظهر الأبلغ ، وما تشف عنه أقل حركة من حركات بدننا وأقل فكرة من قريحتنا ، وما يشبهه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا ندرکه إلا بواسطة قياس منطقي . ولو أراد ” كنت “ أن يسأل البسيكولوجيا لأجابه كما يجيبه النوع الانسانی أجمع ماعدا بعض السفسطائيين ، وكما تجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حرومسؤل ، وأنه يشعر بذلك في الأعماق المستنيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذي يربط له امتيازہ على جميع المخلوقات ، وهو الذي يجعل له من الكرامة والعظمة ما يدينه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلم ” كنت “ — الذي يظهر بالتحرج في أمر الحرية الى هذا الحد — أن الانسان ممنوح ملكة الارادة ؟ فاذا كانت البسيكولوجيا هي التي تعلمه ذلك ، فكيف ساع له أن يجرح سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذي يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع ” كنت “ أن يوضح لنا ما هي عنده تلك الإرادة التي ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعدُ إرادة . إن من يفصل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه ^(١) .

ولكن علام نُبَّع هذا التدليل ؟ فان خطأ ” كنت “ واضح ، وحسبنا أن ننبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأول من ” انتقاد العقل العملي “ . فيظهر أن هذا الخطأ يروقه ، أو أنه لم يستطع الخروج منه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية رائقة ، أو وثبات شريفة كميانه الشهير في الواجب ، لم يزد على أنه لم يتقدم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقة نظريات جديدة إلا في القسم الثاني المعنون

(١) ينبغي أن يراجع على كل هذا الجزء من مذهب ” كنت “ مناقشة المسيو ج . برني ، تلك

المناقشة الجلية المبينة : بحث انتقاد العقل العملي ص ٢٤٩ وما بعدها .

بأنه "منطق العقل العملي". ففي هذا القسم يجب تتبعه ولو أن سلوكه فيه لا يخلو من الحيرة والتردد .

يميز "كنت" بين المبدأ الحامل للإرادة على الفعل وبين موضوع الإرادة . قال : إن هذا المبدأ هو القانون الأخلاقي والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمتشى إذن في تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الخيرة ، ولكن يجب بادئ بدء الحذر من الإيهام الذى ربما يقتضى مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ « الأعلى أو الخير السيد » يمكن أن يدل على « أعلى » كما يمكن أن يدل على « تام » . إن الفضيلة هى الخير الأعلى ، وإن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أو الخير التام ، ولأجل أن تكون لها هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يكونان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لا تقتضيها ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كانا لازمين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متميزين فى نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شئ واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد فى جهات النظر .

ولكن هنا تجيء كما يقول "كنت" « أنتينوميا العقل العملي » أعنى استحالة مزدوجة ، فإن العقل يفرض علينا أن نسعى الى الخير الأعلى ، ومع ذلك لا يمكننا أن نصل اليه لسببين : أحدهما أنه اذا وضع المبدأ الحامل للإرادة فى رغبة السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة ، وبالنتيجة ينهدم أحد العنصرين المكونين للخير الأعلى ؛ والثانى أن قوانين الطبيعة التى لا قدرة لنا عليها تعارض أن يوجد فى الدنيا علاقة ضرورية كعلاقة العلة والمعلول بين الفضيلة وبين السعادة ، وحينئذ تكون

الرغبة في السعادة لا يمكن أن تكون هي الفاعل في قواعد الفضيلة ، وقواعد الفضيلة لا يمكن أن تكون هي علة السعادة المنشودة . تلك هي الأنتينوميا .

ولقد حلها ”كنت“ بواسطة مايسميا « مسلمات العقل العملى » أغنى الشروط المنطقية التى يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هذا الخير غير ممكن فى هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائماً مطابقة تمام المطابقة لقانون الأدب ، يجب افتراض وجود باق الى الانهاية ، وشخصية أبدية يسمحان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسية ، بل يبلغهما تماما فى بقائه . إن خلود الروح الذى لا يمكن إيضاحه هو حينئذ من مسلمات العقل العملى . وهناك مسلم ثان هو وجود الله . لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلا للسعادة . ولكن لا يوجد إلا عقل أسمى كائن قادر يستطيع أن يؤتيها الكائنات القدسية التى استحققتها غير مقيد فى ذلك بقوانين الطبيعة . وحينئذ يكون ضروريا من جهة علم الأخلاق وجوب التسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضا كما صرح به ”كنت“ . بل هذا مجرد مبدأ إيضاح للعقل النظرى . وأما بالنسبة للعقل العملى فانه امر عقيدة ولكن عقلية محضة ، مادام أن العقل المحض هو الينبوع الوحيد الذى يصدر هو عنه .

الى هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف ثالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو ما يطلبه بل ما يطلبه بالحاج العقل العملى — كما يقول ”كنت“ — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقى فى مبدئه وفى تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لاتصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يبقى غير قابل للإيضاح . يريد ”كنت“ أن لا تؤتّى هذه المعانى إلا قيمة فرضية فقط ، ويلج فى ذلك ويضيف اليه « نحن لانعرف »

« بهذا لا طبيعة روحنا، ولا العالم المعقول، ولا الموجود الأسمى كما هي في ذاتها، »
 « بل تقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العمل للخير الأعلى من جهة كونه موضوعا »
 « لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة، وكيف يمكن أن يتمثل الانسان نظريا »
 « ووضعيا ذلك النوع من السببية وهي ما لانراه ؟ والأمر كذلك في المعاني »
 « الأخرى، فانه لا يمكن لإدراك انساني أن يكتشف إمكانها البتة . ولكن »
 « مقابل ذلك لا يمكن لأية سفسطة أن تقنع حتى أشد الناس عامية بأن هذه »
 « ليست مفهومات حقيقية » ولكن ” كنت “ اعتمد أن يخيب الأمل الذي
 يظهر أنه أحياء بكلماته الأخيرة هذه، وعنى بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن
 تعرف الوجود، وإن من المنوع أن معقولا في الذهن يمكن أن يستنتج منه شيء^١
 خارج عن الذهن . وحينئذ فالحرية، وخلود الروح، والله نفسه ليست إلا معقولات
 أى عناصر أنزل من معقول أعم هو أيضا مجزء عن المادة بلا شك وهو معقول
 الخير الأعلى الذي يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاقى .

ينبغي التسليم بأنه اذا كان هذا إصلاحا يحاول ” كنت “ أن يدخله على ما وراء
 الطبيعة (الميتافيزيقا) والفلسفة، فان هذا الإصلاح لم يصادف محله . وعلى رأي فاني
 أفضل مذهب ” ديكارت “ وأفلاطون . فانه حينما يمكن الاعتماد على الأحداث
 الواقعية العادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطقي الذي هو على رغم مجهودات
 العبقرى معطل عن كل قوة، والذي يثير الفوضى المحزنة في الأفكار العامة . إن التزل
 بالحرية، وخلود الروح، ووجود الله الى حد أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا
 أو مسلمات كما يريد ” كنت “ أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بحقائقها . فأما عن الحرية فإنها واقعة حتى لا حاجة به الى الإيضاح ، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التي يمكن وضعها إنما هي تعرف كيف أن هذه الميزة التي تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تأتلف مع هذه القوانين ومع العناية الإلهية التي تم عليها هذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لا دخل لها في علم الأخلاق ، وقد كان أولى ” بكنت ” من حيرته بلا فائدة أن يحيلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فإن الأدلة التي نتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هي أثبت من الأدلة التي زعم ” كنت ” أن يستعيضها بها . فانه اذا أمكن أن يقرر بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطاً أن المبدأ الذي في الانسان يحس ويريد ويفكر هوشى آخر غير المبدأ الذي يغذى الانسان ويجعل الجسم يعيش ، فانه يمكن بحق تقرير أن للبادئ المختلفة حظوظا مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو ” ديكارت ” الى الاعتقادات الثابتة في ” فيدون ” أو في كتاب « التأملات الميتافيزيقية » . أما عن الله فانه يمكن أن يحال ” كنت ” على الكتاب العاشر « للقوانين » وعلى « المقالة عن المنهج » . وتلك مذاهب لم يشأ أن يتبعها على ما يظهر . ومما يسوء بالنسبة ” لكنت ” أن هذه المذاهب هي مذاهب الحق . فلو أن ” كنت ” لزم التواضع وأضاف أدلته الى جميع الأدلة القائمة من قبل على الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن ينمي الكنوز العامة للإنسانية . ولكن لما أنه قد رفضها جميعا ، وهام في عمية الكبرياء ، وطمع في أن يحل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلا أن يحمل مسئولية السقوط الذي دفع فيه الميتافيزيقا الألمانية التي افتتحت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن ” انتقاده ” . تلك المذاهب التي ستنقى صحيفة من الصحائف المؤلمة في تاريخ الفلسفة .

إن "كنت" مقتنع بنظرية الخير الأعلى الى حد أنه لا يتردد في أن يدين المذاهب اليونانية التي هي في عرفه قد فشلت في حل هذه النظرية . وإنه ليغنى على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقين . وقليل ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذى يذكره عنهما لينبئ عن معرفته الناقصة نقصا عظيما بمذهبيهما . ولكن هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عذرا لغلطات "كنت" إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير المجهودات التي بذلت قبله ، لكان قد التزم سبيل القصد في مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درسا كافيا ، لوجد بينه وبينه شيئا من المشابهات الخفية ، ولما غلا في الإشادة بذكر "أبيقور" الذى هو منه أبعد ما يكون ، إذ أنه ذهب فيه الى حد أن وصفه بالفاضل وسماه رجلا عظيما . إنه ليعجب كثيرا وبحق بمذهب المسيحية في الخير الأعلى ولكنه لم يفتن الى أن مدحه هذا المذهب مدح للأدب الأفلاطونى الذى نسي "كنت" ما استفادته المسيحية منه .

وفى الواقع أن نظرية "كنت" ليست من الصواب على ما يتصوره ، بل هي بعيدة عن ذلك كل البعد . فان القانون الأخلاقى — كما يلمه علينا الضمير — لا يقتضى من المرء أن يتأثر الخير الأعلى ، بل هو يقتضى فقط فعل الخير . وإن السعادة مهما استوهلت فليست إلا اعتبارا ثانويا ، أو عبارة أقرب ليست اعتبارا يحسب العقل له حسابا . وذلك مبدأ كان "كنت" أولى من كل أخلاق آخر بأن يعتقه من غير أن يخشى الوقوع فى إغراق الرواقية . فانه لم يكن أحد أحسن منه إضاحا للقانون الأخلاقى ، ولفكرة اضطرار الانسان اضطرارا مطلقا أن لا يجزم فى إرادته ولا فى تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

عن السعادة التي يضحيّ به لها غالب الأحيان، و”كنت” أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذي ينادى عالياً الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أى « شىء حقيق بأن يكون لك أصلاً؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذى « يرفض بعزة كل مخالفة مع الأهواء » . وإذا كان هناك فى قلب الانسان ميل طبيعى، فأنما هو بلا شك الرغبة فى السعادة، لأن هذا الميل يشمل جميع الميول الأخرى، فيتج من ذلك أن هذا الميل هو على الأخص الميل الذى يحاربه فينا الواجب، بل يقضى عليه أحيانا، وإلا قضى على نفسه بالهزيمة . يظهر من هذا حينئذ أن ” كنت “ قد أخطأ فى جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة مادام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى . إنه لم يظن الى أن ذلك سقوط فى الخطأ الذى نغاه على المذاهب اليونانية، وإيجاد التماثل الى حد ما بين الفضيلة وبين السعادة . ومهما قال من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هى الخير الأعلى، فانه قد كدّر من صفاتها بضمها الى ذلك الخير الآخر . ومن الخطر إخضاع الانسان الى هذا التخيير الدقيق . بل لصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الجزم : إن الخير الأقدس، الخير الأعلى التام إنما هو الفضيلة التى ندين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات الى ما ربما يتبعها من الأجر، والتى يجب عليها أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه .

إنه ليشق على أن أحالف ” كنت “ فى مسألة من هذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعارها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة، فانه كان يحس كما كان يقول : أنه « فى تحديد المبادئ الاخلاقية، أخف تشويش يمكن أن يفسد صفاء المعانى « ولكنى مع ذلك لا أشعر بأدنى تردد، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد انخدع،

ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل اذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة الدنيا . حق أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ، ولكنى أقول : إن تلك نتيجة لاتخص الانسان البتة، بل يجب عليه أن يترك أمرها الى قضاء القاضى الأعلى . ومن الافتيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرتب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة، فالله وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن ”كنت“ لا يطعن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى التبصر كانت في نظر ”كنت“ غير تعيسة في هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حينئذ لا تكون مشكلة الخير الأعلى كما وضعها مشكلة عملية ، وإنما هى مشكلة نظرية محضة . إنها في الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر، لأن الخير الأعلى كان معتبرا أنه الغرض الأسمى للحياة، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للانسان الذى يجب عليه أن يجعله قيد نظره كهدف النبأ الماهر^(١) . ولكن متى فهم القانون الأخلاقى كما فهمه ”كنت“ وأتخذ المبدأ الغائى للإرادة، لزم أن تترك السعادة الى ما تكون ، أعنى نوعا من العرض الموافق الذى يتعلق بعضه بنا في هذه الحياة، وبعضه يلزم أن نفوض أمره الى عدل الله واحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى في مذهب ”كنت“ مهما ظهر من فسادها ، فإنها ضرورية لا صارف عنها، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطرا الى ترك خلود الروح، ووجود الله، فانه هو المتقذ الوحيد الذى لحا اليه في الخلافات الخيالية التى اقترض

(١) أرسطو - الأدب الى نيقوماخوس ك ب ١ ف ١٧

وجودها بين العقل النظرى والعقل العملى . فاعتمد على ذلك اللوح الواهن الذى لولاه لأصبح ما يخشى من الفرق أمرا لا محيص عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشعب الأدرية فيهلك ، ومع ذلك قد انتحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يغن عنه شيئا ، والعقل العملى لم يكن بأكثر فائدة من الأول ، فلاح له بقاء ذلك الشعاع فأسرع اليه . وان لم يكن ضوءا وهاجا ولا ثابتا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير ، فلو لم يهتد به "كنت" لحكم على نفسه بالبقاء فى ظلمات لا صارف لها عنه . فانظركيف تشبث بكل قواه بنظرية الخير الأعلى التى مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شئ يمكن أن ينجيها إلا هى . على أنه لم يكن هناك فائدة من الابتعاد الى هذا الحد عن الطرائق العادية لأجل الرجوع اليها آثر الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كبقية الناس فى السلطة العادلة للعقل والضمير ، وأن يتمسك بالاعتقادات الكبرى التى يستشهدان بها على طبيعة الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذى لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملى » ببعض نصائح عامة فى غاية السمو على النهج الذى يجب سلوكه فى التربية لتنمية الأدب ، وفى الفلسفة لتنمية ارتقاء هذا الجزء من العلم ، وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قيل فى الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أمتن أثرشادته العبقريّة الفلسفية للفضيلة^(١) . ثناء صادف محله اذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن النمط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محل اللوم كما قد فعلنا ، واذا لم يُعتد فى ذلك الثناء إلا بمقاصد

المؤلف والمشروع العام لعمله الحقيقي بالإعجاب . فان "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيما هي الفضيلة في النفس الانسانية في ذاتها وفي صفاتها الثابت . وقد درسها هو أيضا « بعيدا عن أعين الناس والآلهة ومن غير وقوف عند الرأي ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يجرؤ أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذى اتخذه بدل الضمير في هذه "اللايرنت" التى يعرف كل مسالكها . وإن الخيط الذى يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم في غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذى يأتى به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شئ من أفكاره حتى الخفى منها وحتى حيرات مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ، ومن هذه السياحة يرجع المرء وهو يمدح سراه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه في هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما في هذا الطريق من الشوك بشئ من صفاء القلب الذى يشعر به الانسان عند رؤية شئ جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن في اللوحة التى رسمها "كنت" فعلى الأقل في روح "كنت" عينه التى هي أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملى » كل شئ . فانه لا شئ يعادله في مؤلفات العقل الانسانى إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هي عليه من الرشاقة السامية التى لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب الى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلما ماهرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلما أظهر من قلبه ليحبها الى الناس .

ولإتمام تقدير الخدم التي أداها " كنت " إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة في المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . وإني لن أطيل البحث في هذين الأثرين على الرغم من مكاتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما ، لأن في ذلك تقصيرا عن معرفة عبقرية " كنت " حق المعرفة . وعلى ذلك سنلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتّابين سيّما أولهما فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصيغ فإن قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون للقارئ إلمام سابق بنظريات " كنت " . وفيما خلا المعاني التصورية المحضة فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعاني المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المادة التي يقررها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المنتبهة . هما كان شأنها من التعمق . وإنه ليكثر في هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والفجائية . ولم تكن عبقرية " كنت " تظهر في أجل حصاقتها ، وأتم دقتها ، وأسَدَ نظامها بمثل ما ظهرت به في هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع في هذا الثناء الذي ينذر أن يوجه إليه . فإن " كنت " مبدع غير مقلد في كل ما وضعه من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم يصادف المرء من المتاعب في سبيل تبعة وتفهمه ؟ وكَم من المتاعب عاناها هو نفسه في سلوك سبيله لعدم أهتدائه بعلم البسيكولوجيا الذي هو الهادى الحقيقى ! وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فإن استاذ " كونيكر برج " ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بمهته ، قد نفذ في أسرار القلب الانساني ، واطلع على المشكلات

الخفية في الحقوق ، واقتبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلأأ من فكرته ، بل من الصورة التي يصورها بها . فإذا أريد تقدير أسلوب " كنت " فانما يلزم الاعتماد في ذلك على هذين المؤلفين وإن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق الى كتابين غير المقدمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الانسان نحو نفسه ، والثاني على واجبات الانسان نحو الغير . تقسيم بسيط جدًا وهو مع ذلك تام قد عززه " كنت " بالتحليل المفيدة . ولم تكن عظمة الشخص الانساني قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل " كنت " في هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليكشف عنها القناع في أى مؤلف مثل ما كان في هذا المؤلف . وقد أردف كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالضمير ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات ، مرجعا إياها الى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد في فهم إحكامها وغرضها ، ومع أن هذا اللجاج الأدبي يدل على شئ من الشذوذ ، يجذب النفس ويعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تعابير جفة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال في اللغة لم يكن مطلقا في غير محله في الموضوعات التي أباح لنفسه التبذل فيها ، بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد وإلباسها ثوبا قشيبا .

وإني لا ألاحظ على « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق » إلا ملاحظتين :
 احدهما فيما يتعلق بالصدافة والأخرى فيما يتعلق بالدين .

عزف " كنت " الصداقة التي هي في رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسطو كما أحسن هو في هذا التعريف . ولكن " كنت "

قد وضع المثل الأعلى للصدقة في موضع من السمو بحيث لا يكاد يصدق أنها ممكنة في الواقع . ويهزأ بالكتاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"بيلاد" و"تيزيه" و"بيريطوس" على أنها خير الأمثلة ، ولقد كنت في غنى عن التنبيه على هذه اللادرية التي هي فوق ذلك تشف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « يا أصدقائي الأعزاء إنه لا يوجد أصدقاء أبدا » في حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كتابين من علم الأخلاق الى "نيقوماخوس" هما على متناول اليد لتكذيب هذه الفرية التي ينسبونها اليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان للمرء أصدقاء كثيرون فعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقى^(١) ، وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ في الرسم في النسخة اليونانية . خطأ يغفره علم اللغة بسهولة ، ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل إلى هذا الحد ، فان "كنت" — وقد اعترى برأى أرسطو الذى لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة — قد حاول أن يثبت عدّة ملاحظات ظنها لا تقبل التنفيذ لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استحالة مطلقة تقريبا . إن الصعوبات التي بينها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة في غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع محلا للشك في أمرها . وكل ما تثبته أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصدقة ، وأنه إما لبرودة في نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أمناء . وهذا استعداد خيىث بالنسبة لعالم أخلاق من شأنه أن يحجب عنه أحلى أجزاء الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٢ ف ١٨

وعلى هذا يكون رأى "كنت" فى الانسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية . ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الضد من ذلك : إن الانسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يتم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميال بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله يخشى مع ذلك أن يأتهمهم على أسرارهم خوفا من أن يسبوا استعمالها ضد شهرته أو طمأنينته . ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف — وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها — أسباب جدية حملته على أن ينصح بالتبصر والتحفظ، ولكنه كان أخلق بنفسه الكبيرة أن يترفع عن هذه العوارض الحقة، وأن لا يصم الطبع الانسانى بهذه الوصمة التى لا تصق بحق إلا بزمان معين أو بلد على وجه التخصيص . ومما لا ريب فيه أن "كنت" يكون قد أطاق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يراها فى وسط ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فالصق بالطبع الانسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص . ومهما كان رأى "كنت" فى الانسان فإن الانسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده . وغاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبغى للمرء أن يعرف أن يسكت إذا كان يهمه أمر راحته، وإذا كان الواجب لا يأمره أن يلقى بنفسه فى خطر الصراحة . فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ .

أما الملاحظة الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

يزعم "كنت" أن علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين الى حد أنه قد كره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بغاية الشدة .

إن هذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الالتفات . لم يشتغل أرسطو إلا قليلا جدًا بالعلاقات بين الإنسان وبين الله ، لأنه لم يكن ليعتقد لا في العناية الإلهية ولا في خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك ، قد أفسح لهذه الروابط محلا واسعا ، وفي محاورته الجميلة في القوانين — وهي آخر ثمرات حكمته وأنضجها — قد ألح في تقرير هذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما ” كنت “ فانه يريد أن يحذف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق ، ويظهر لى أن هذا خطأ مبين .

تلك هي أدلة ” كنت “ :

« إن شكل كل دين — اذا عني بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد إلهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية ، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد »

« علاقة العقل بالمعقول الذى يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته »

« أى مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التى يجب أن تؤدى له فان محله هو »

« خارج حدود علم الأخلاق الفلسفى المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »

« نحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا »

« تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدى حدود المعقول الذى تتخذه من »

« ذلك الموجود . وهذا واجب على الإنسان نحو نفسه ، فليس واجبا موضوعيا »

« أن يؤدى الإنسان واجبات الى موجود آخر^(١) ، انما هو واجب شخصى محض ، »

« الغرض منه تثبيت السبب الأدبى في عقلنا الخاص المقنن » . فاذا أردنا أن نذهب الى أبعد من ذلك ، قلنا إن الدين معتبرا في حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

(١) راجع زيادة على قواعد ميثافيزقا الأخلاق وانتقاد العقل العمل المبادئ الميثافيز يقية للا دب .

ص ٢٥١ ترجمة ج ” نيسو “ الطبعة الثالثة .

(١) إلا التوافق بين العقل العملى وبين مذهب معين . وقد صَقَّقَ طرِباً "كنت" لنفسه
إذ لم يُدخل الدين البتة فى علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

فى مذهب أفلاطون وفى مذهب "ديكارت" أنه إن كانت هناك مسألة تتعلق
ضرورة بالفلسفة، فهى مسألة وجود الله . ولقد وقف كلاهما كل قدرة عبقريته على
إيضاح هذه الحقيقة التى هى علة كل العلل الأخرى . أما "كنت" فانه بفضل
تحرجه المنطقى المحض، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه
الحكمة، بل يرفض بدياً حق العقل المحض فى أن يعرف الله . وينكر فى "ما وراء
الطبيعة" هذا الأصل الأساسى الذى اختلط فى ذهن "كنت" بأصل وجودنا
الخاص وبأصل فكرنا الخاص . ثم ظن "كنت" فى معرض العقل العملى أنه يستطيع
أن يتمشى الى أن يجعل وجود الله أمراً مسلماً، أو بعبارة أخرى أمراً فرضياً ضرورياً
للايضاح المنطقى لمفهوم أخلاقى . أعنى أن "كنت" الذى لا يجرؤ أصلاً أن يجزم
بوجود الله باسم العقل النظرى لم يجزم إلا بوجود معقوله باسم "العقل العملى" .
فإنه أذن مجرّد معقول لا يجعله الانسان فى نفسه وإنه يوجد حاجة وفاق الانسان مع
نفسه . ومتى رُدَّ الله الى هذا الحد لم يكده يكون له أى حق فى عبادة الانسان إياه .
ومن ثم تعرف كيف نفى الفيلسوف من العلم اللاهوت بتمامه على رغم أمثلة أسلافه
الشهيرة .

عبث أن يطلق "كنت" اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التى يفرضها الله
على الانسان ، أو بعبارة أولى — لىبقى متمشياً مع نظرية الاستقلال — الواجبات

(١) وقد وضع "كنت" هذا التوافق فى كتاب خاص «الدين فى حدود العقل» ترجمه الى الفرنسية
المسيو "زولار" وقد ترجم المسيو "بوي" و"لورن" مختصره المنسوب أيضاً الى "كنت" .

التي يفرضها الانسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فان مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق ، والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التي تقرر بعض علاقات بين الانسان وبين الموجود الذي لا نهاية له ، والذي منه يتلقى القانون الأخلاقي الذي ينبغي أن يهديه ويجعله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزءا ضروريا من علم الأخلاق ، ولا أظن أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يَشْرَكَ "كنت" في تحرجاته إلا إذا شَرِكه في كل مذهبه . على أن "كنت" نفسه يقر بأن الانسان يعترف في عقله بقانون أخلاقي يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الانسان بخضوعه للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شيء ! تناقض بين . فان الانسان متى احترم القانون الأخلاقي هذا الاحترام الخالص كما يفعل "كنت" ، وجب عليه بحسب الظاهر شيء من الاعتراف بالجميل لذلك الذي مكنتنا من اتباعه بأن صيرنا أكفأ لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل ثقله أيضا على « العقل العملي » الذي يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس بجانب العبادة الخارجية التي ليس من اختصاص علم الأخلاق أن يدبر أمرها ، توجد عبادة داخلية لا يريد "كنت" أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفها . وعبثا يقيم الفيلسوف هذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فان الدين الذي يدين له به عقل الانسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر . ألا إن مذهبا يتعزّض لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعمى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه اليها احترامه للدين الذى يعيش فى وسطه، وأنه خشى الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعى، ولكن "كنت" لا يترزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل . فانه يؤول الدين المسيحى على هواه، وإنه هو من أوائل من ابتدخوا التهجم على الدين الى حد ذهب آخرون به على آثاره الى أبعد من مداه . وقليل ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة فى هذه المواد، كما قزر ذلك فى تأليف شتى، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا . ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذى يختص بواجبات الانسان نحو الله . ويتركنا حينئذ أمام الله لا تحركنا اليه عاطفة، كأنما نحن لسنا مدينين له بأى شكر ولا بأى إجلال . وإنى لا أتاخر عن أن أعيب على "كنت" هذا الانقطاع الكبير فى سلسلة مذهبه الأخلاقى، فان التسليم به كما هو انتصار لأعداء « العقل » الذين ينعون عليه أنه مجزء عن كل قوة للارتقاء الى مقام الله ومعرفته ومحبته . وتلك احدى النتائج السيئة التى تنتجها لا أدريه "كنت" .

بعد « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » أقصر على ذكر رسالة عجب فى البيداغوجيا أسفا على أنى لا أتاوول من أمرها الا ذكر اسمها . ذلك « كتاب من ذهب » كما يسميه الألمان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية^(١) .

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . فان ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذى نحن بصدد دراسته على الخصوص . لقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت" . بل هى ملخص دروسه مصدق عليها منه ، وقد ترجمه

للفرنساوية السيوج . تيسو، وشركه ابنه الشاب فى جزء من الترجمة . وطبع فى باريس سنة ١٨٥٤

فى الطبعة الثالثة للمبادئ الميتافيزيقية للأخلاق .

أفلاطون في «القوانين» نوعا من بيان الحدود . وهذا التحول ليس هو الغرض الذي قصد اليه «كنت» ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص وللقانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التي تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق «كنت» . ان ميتافيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية ، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا ، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلي محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال ، الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هي ميدان الاكراه ، أما الأخلاقية فهي على الضد من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال . جميع الواجبات القانونية يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائما واجبات قانونية .

فاذا كان «كنت» يجعل القانون تابعا لعلم الأخلاق ، فن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن يعذر الحيرات العسيرة التي تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسن لها خططا أحسن ، ولا يأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة في زمانه قد تضاءلت الى حد التوقف الأفلاطوني . ولكنه يتدخل شخصيا في الأعمال العمومية لعصره ، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم في الوقت الذي كانت فيه حرب ثورتنا (الفرنسية) تصلى أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يقتحم السخرية التي تترتب على احتجاجه غير النافع الذي يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التي يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وإن كانت في الحال ليست مقبولة في العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحها عقيمة ، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادى الأمم والملوك : « ينبغي أن تنظم الأمة سلوكها في كل مملكة على قواعد الأخلاق » « والقانون كما يجب على الممالك أن ترضى هذه القواعد في علاقاتها المتبادلة مهما » « يكن من تمويه الاعتراضات التي تستتجها السياسة من التجربة . وحينئذ » « لا تستطيع السياسة الحق أن تخطو خطوة من غير أن تتبع فيها أوامر علم » « الأخلاق، فانها متى اتحدت مع علم الأخلاق، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا » « معقدا . إن الأدب يفك العقدة التي لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار » « حقوق الانسان مقدسة ولو ضحى في ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن » « في هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن تركز » « أمام الأدب » .

لقد أعلن "كنت" هذه المبادئ القوية منذ ستين عاما (سنة ١٧٩٥) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم في هذه المدة، ما أبعدنا إلى الآن عن الغرض الذي ترمى إليه حكمة الفيلسوف. والظاهر أن الملوك والأمم لم تتلق بعد دروسا قاسية . ولكنني أحول النظر عن هذا المشهد، وأعود إلى علم الأخلاق الذي تركته لحظة، اقتفاء لخطوات "كنت" .

من التحليل الذي أجرته آنفا على مؤلفات "كنت" الرئيسية يمكن أن يُرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمها . فانه درس بادئ الأمر العقل في ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبي ، وعن كل تطبيق عملي . ثم درسه في تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم تتبع العلم في أهم مظاهر نموه،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفاً بعض الطواف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول فحص علم الأخلاق فحصاً دقيقاً في أبعد أصوله ، وفي مبادئه الخاصة ، وفي نتائجه . واستمر يتعاطى قصداً هذا العمل الطويل في مؤلفات عديدة من غير أن يتحول لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصده . وقد نجح في أن جعل علم الأخلاق علماً كاملاً ، وأكسبه من بعض الوجوه ضبطاً شافياً ما كان به من قبل ، ولم يكن ليظهر أنه خليق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد مناهة في لأدريّة « العقل المحض » فإنه قد رفعه الى أوج لا يمكن إنزاله عنه ، ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذي كان بحاجة اليه . ولقد كان في الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلاً وأشدّ بهاءً ، ولكن ليس في الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشدّ قوّة . إن في أسلوب ” كنت “ من التقعر والقبح ما ليس سائغاً حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائي الذي يضر بنشر الحق ربما كان ضرورياً لعبقريته في اكتشافه . وإذا وضعنا جانباً محاوره أفلاطون لما بها من رفعة الأسلوب ورشاقته ، وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب ” كنت “ فلو أن ” كنت “ سلك طريقة غير هذه وكانت بالطبع تكون متكلفة ، لكان يخشى أن لا يكون هو ما هو . فإنه هو وحده الذي يعلم الأدب حقيقة ، في حين أن الآخرين إما يقرّرونه وإما يوحون به . وإنما لدراسة شاقة حقيقة يحشمنها إياها ، ولكن الموضوع يساوى هذا التعب . فإن من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزاء الذي يصيبه يفوق كثيراً المشقة التي بذلت فيه .

انتهى بي الكلام على ” كنت “ ،

إذا كان من اللازم ترتيب مراكر هؤلاء العطاء الذين حلت أفكارهم ، فاني لا أتردد في أن أضع أرسطوطاليس في الصف الثالث و "كنت" في الثاني وأفلاطون في الأول . إن القياس الذي قست به هذا الترتيب بسيط جدًا : إنه قياس الاعتقادات التي أيدها كل واحد منهم ووضحها . فاني لأنسى في أرسطو نظرياته العجب في الفضيلة ، وفي الحرية ، وفي العدل ، وفي الصداقة . ولكن أرسطو قد انخدع في غرض الحياة نفسه ، إذ افترض أنه السعادة ، ولم يعتقد في مستقبل الروح ، ولم يقل شيئاً على علاقتها بالله ، وذلك نقص فاضح في مذهب أخلاقي . أما "كنت" فانه لم ينكر أى معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانساني . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاقي الذي لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه نقله من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة النظر التي وضحها بها لم يكن من شأنها أن تثبت في أزمان الشك وعدم التصديق . فان « الكريستيزم » (تحديد الفهم الانساني) أو (إقفال باب الاجتهاد) أشد استحياء في علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة في علم الأخلاق نفسه . وإن «العقل العملي» لا يبيع لنفسه إلا إصدار أوامر مبهمه تحت لا أدريه العقل المحض . في مذهب "كنت" الحرية ، وخلود الروح ، والعناية الالهية هي أمور أولى بها أن تكون ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعد عن تلميذه وعن منافسه ! إنه فيما عدا شيئاً من الغشاوة على الحرية لم يفقه ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانساني إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكثر ؟ وأى مبدأ جديد اكتشفوه ؟ وأى إيضاح فات قريحته العبقريه فاشتغلواهم بتقريره ؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقا ، فهل وجد من هو أكثر منه توفية لهذه

الموضوعات؟ وعبثاً أسائل القرون، فانها لا تزيد على أن تضع تحت أنظارنا ما اغترفت وما لا تزال تغترف من ذلك ينبوع الذى لا ينضب .

لا محل للدهش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم فى الثلاثة المذاهب . فى الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية . ولكن ماذا الذى يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات ؟ فانها سواء أ كانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هى التى تضبط السلوك حتى فى وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . وإنها حتى فى الطبائع الأكثر خشونة والأكثر كثف جهالة هى القاعدة الوحيدة . إنها لا تبرز دائماً إذا كانت رديئة، وأحياناً ينبغى أن يفضح أمرها وأن تُترع من الظلام الذى تختفى فيه كما اترعها سقراط من ”غريغاس“ و”بولوس“ و”قليقليس“ . ولكن هذا لا يقلل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فانها ناتجة من طبيعة الانسان ذاتها ، ويكون من التناقض البين أن نتصور موجوداً موصوفاً بالعقل يستطيع أن يتخلص من نير هذا السلطان . وحينئذ يكون آخر ما يُهم به فى علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تحصيل حاصل، وإن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذى وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتاً . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط فى هذه المعانى .

أضف الى ذلك أنه هو الأول فى الترتيب الوجودى، كما هو الأول فى العبقريّة، وأنه إذا كان الخلف مديناً له بشئ، كثير، فانه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشئ قليل . فإذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما؟ من ذا الذى استطاع أن يزعم أن ما أساءه من هذا العلم الذى قد جاءت المسيحية فأقرته

وختمته بخاتم الله ؟ ينبغي أن تعترف حكمة عصرنا هذا بأن كل مالدنيا مغترف من بحر الفلسفة اليونانية ، وأن اغريقية نفسها التي هي من وجوه عدّة مستحقة لشكر العقل الانساني ليس لديها أدب أجمل ولا أظهر من هذا الأدب . وليس من شأن هذا الاعتراف أن ينجلنا ، فانه لا ينقص شيئا من قيمتنا التي زادت المسححية ، ولكن من الواجب الذي يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يجزى بالشكر جزاء وفاقا ذلك الذي أوجده . قد ياثم المرء بأن يتمتع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها ، ويضاعف ذنبه عظم الخيرات التي نسبها . إن الاعتقادات لتؤثر في الجمعيات كما تؤثر في الأفراد سواء بسواء على الأقل . وإن التمدن الحديث الذي يحق لنا أن نفخر به لا يكون ما هو اذا لم يفكر أبدا في طبع الانسان وفي كرامته وفي واجباته وفيما قدرله على مثال ما فكر أفلاطون . ولذا نظرنا الى الأشياء عن كسب ، سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية وبيننا اشتراكا تاما في الاعتقاد ، وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقرب ” كنت “ مثل زماننا من سقراط مثل زمان ” بيركليس “ .

مادام تاريخ العقل الانساني لم يصل الى ما وراء الزمن القديم الوثني فانه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدر تقديرا عادلا قيمته وقيمتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة . ونظرا الى أننا قد اعتدنا أن نعيش في هذا الجو الصحو ، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره ، وعلى رغم الفروق التي أريد أحيانا تقريرها بين المسيحية وبين الوثنية ، قد أحسنا بواسطة العقل والذوق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة . ففما عدا التقدم الذي أتى به الزمان ضرورة في الأجناس التي نحن منسوبون إليها ، لا نكاد نعرف فروقا بيننا وبين القدماء . إننا لا نزال نعيش عيشهم . ومهما اجتهدنا في أن نقارن بيننا وبينهم ، فإن كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأي

أن يميزانا عنهم ، لأن حدود المشابهة متقاربة جدًا ، ولأننا في الواقع نسير وإياهم على مبادئ واحدة . إن علاقات الإنسان بأمثاله ، وبالطبيعة ، وبالله هي تقريباً بعينها . إنها قد تحسنت ، ولكنها لم تتغير البتة . فإن الإنسان في كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التي هو سيدها ، وليعبد الله الذي خلقه ، وليتمتع بالحرية التي خلق لها .

ولكننا كلما جؤدنا العلم بالماضى السابق على الجاهلية والذي ربما تولدت هي عنه ، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التي اعتبرناها ملكاً للإنسان على الشيوخ — هي الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا . فإن من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن لبعض الأمم الموصوفة بالذكاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر ، ولكنها مخالفة لها جداً المخالفة . إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجدية بقدر ما درسناها نحن واليونان ، وإن المؤلفات التي أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهي تناقض بين المناقضة المبادئ التي يظهر لنا أنها أساسية جداً وبديهية للغاية ، فانهم أنكروا كل شيء ، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الإنسان ، والحزبة ، وتجرد الروح ، ولطفها ، ومستقبلها ، وما قدر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذي منه خرجت وإليه تعود ، بحمدوا وجود الله الذي لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم ، والذي لا يحدونه ضروريا لفهم الطبيعة التي يخافونها ، ولا العقل الذي ينكرونه ، ولا الحياة التي يكرهونها . بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الإنسان حد أن يميز بين ذاته وبين المادة التي يعيش في وسطها ، فتزّل الى مستوى البهيمة ، بل الى أنزل منها ، مختلطا بالعناصر المشوهة المجردة عن كل نظام ، واعتقد نفسه خاضعا الى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يمرؤ أن يطلق عليها أى اسم كان . فلم يشعر بشيء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية . ومع أنه لم يستعن لخلاصه إلا بنفسه ، لم يستطع أن يجد فيها عند اليأس همة ولا كرامة . ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما ، فانه كان يحترم الفضيلة بما يقرب لها من القرابين ، وبما يتزلف لها بذلك الانتحار ، وذلك ليس من الانسانية في شيء .

يرى من هذا أنى أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التي ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التي جرت في انكلترا وفرنسا وألمانيا .

إذا كانت هذه الاعتقادات المحزنة هي من أعمال بعض فلاسفة منغوليين في غيبة اعتقادهم الشنيع ، فانه يمكن أن نلزم عنها صنما مزرريا ، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر إليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فان الأصمقاع التي اعتنقتها هي أهل أصمقاع الأرض ، ولا تزال تعتنقها الى الآن بحدّة لا يطفأ لهيبها ، وكان أولى بها أن توجه الى خير من هذه المذاهب . ان ثلث الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدين لها مشوّها بذلك جمال العقل والذكاء . فان انتقال الأرواح والفناء هم النحلّتان اللتان تنتحلّهما خير البقاع في آسيا ، فهما على قدمهما لا يتزعزعا ، كما أنهما على شناعتهما موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدئين — اللذين هما في نظر هذه الشعوب أكثر بديهية من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائع دقيق يحاول أن يبصر الانسان بطريقه في هذه الحياة « وهي التي ليست إلا ركاما عظيما من الالام » . وأن يقوده الى غرض لا يصرف عنه شرا إلا ليقوعه في أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبئس ، وإنه ليعتبر سبة للذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتى على هذه الذكرى مهما كانت مؤلة ، لكي يحسن تقدير الأشياء ، لأنها تمتاز بضدادها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التمدن قد وقف عند الحد الضئيل الذى وقف عنده فى آسيا ، وإذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حقيقة بالانسان ، وإذا كان على ضد ذلك قد ارتقى بين ظهرانينا الى هذا الحد الذى هو عربون على ارتفاع أزهر . اذا كان كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبها وشنيعها ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى علا لم تصل هذه المذاهب التي فتحت علينا أبواب النعم ! وأى اعتراف بالجليل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التي كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! وإذا كان بعد أكثر من ألفى سنة لا تزال نراهم أكفاء لتعليمنا على الرغم من كل ماتعلمنا ، فأى لإجلال لا ينبغي لنا أن نسديه إلى هؤلاء المربين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريقية هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت في تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها في تنوير أفهامنا . إننا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نساءون لها ، وأحيانا مبالغون الى انكارها . ولكن اليوم الذى فيه — بفرض المحال — تفقد ميراثنا الاخلاقى عنها ذلك يوم الشنار والخراب . لقد كان حسبي أن أقف بالكلام عند دراسة مذهب ” كنت “ لولا أنى أرى من الضرورى أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هي أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير، وأننا في الحقيقة نجد في "كنت" ما وجدناه في أفلاطون — وكلاهما مترجم الضمير الانساني مع تغير الصور — مع كونهما في طرفي الزمان . فإذا تكون هذه المذاهب حقة، ويكفي القلب المخلص أن يترل في أعماق ذاته لحظة، ليكتشف فيها هذا القانون الأخلاقى الذى أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقتة، والفضل فيه لا يرجع إلا الى الله . إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجتمعان على صحة هذا القانون وعظمه وعدم تغيره، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه، فإنا نعرفه معرفة لا يجوز أن يتطرق إليها الشك، إلا أن نتسرب إليه الرذيلة، وتريد القضاء عليه خوفا من العقاب الذى يهددها . فإذا علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون، لا أقول فى كل قسوته ، بل فى كل شدته النافعة . كيف يتخلص الانسان فى هذه الحياة وفى الآخرة إلا بتطبيقه ؟ كيف يلزم أن يعلم الانسان تطبيقه ؟ وما دام أنه وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكون التربية قلبه ، فما هو النظام الخارجى الذى يجب عليه اتباعه، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهذبها .

تلك مسألة عملية بلا شك، ولكن العلم يفرط فى حق ذاته ان لم يتعرض لحلها، فإذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة، أوشك أن لا يستحق درسنا ولا احترامنا .

لقد اشتغل كثيرا أفلاطون وأرسطو و "كنت" بالتربية التى يكاد الرواقيون أن يكونوا قد أهملوها إهمالا تاما . فقد خصص لها أفلاطون أجمل صحائفه فى «الجمهورية» وفى «القوانين» وخصص لها أرسطو كتابا كاملا تقريبا فى «السياسة» وعالجها "كنت" فى «انتقاد العقل العملى» وفى «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق»

زيادة على ما أفاض عنها في المؤلف الخاص بالبيداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الفرع من العلم سماه « التنميط الأخلاقي^(١) » . وإنه لم يقتصر على نصائح عامة ، بل وضع نموذجا لتلقين قواعد الدين والتعليم . وإنه في هذا الصدد ظاهر البعد عن أفلاطون وسقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن نتعلم ، فانها إما هبة من الطبيعة ، وإما كسب شاق لا يكسبه الانسان إلا بنفسه . أما ” كنت “ فهو على ضد ذلك يقرر أن الأدب ليس فطريا ، وأنه يجوز بل يجب أن يتعلم . على أن فكرة أفلاطون في الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نهنا إليه ، وإلا لما عُنِيَ بالتربية — وهى ليست إلا تعليما للفضيلة — عناية تامة تصلح أن تكون احتجاجا على نظريته . أما ” كنت “ فلم يناقض نفسه في هذا الموضوع الذى هو في نظره متم ضرورى للعلم . وإنى ذا كرهننا نصائحه المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتي تؤيد النصائح العتيقة بتحويلها إياها .

ان ” كنت “ بتقديره طبع الانسانى تقديرا ساميا ، مقتنع بأن « ايضاح الفضيلة المحجزة » كما يقول ، له في النفس أثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط بها من ضروب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر ... الخ . وإنه ليكفى الانسان على رأيه أن يبين له الواجب في كل صفاته مجردا عن أسباب المنفعة ، ليعترف به ويخضع له ، لا في أفعاله فقط ، بل في نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على « خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون محتاج الى وسائل النصيح التي « لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل العلى يقابل التنميط الذى يملأ الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض .

« المحض فيصبح القانون مكرها بل محتقرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »
 « ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نتسلب تماما »
 « من عقلا في أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات »
 « عديمة القيمة ونعوض مع ذلك على أنفسنا العقوبة التي قد تصدرها علينا المحكمة »
 « الداخلية بالاستمتاع بالذات التي يربطها قانون طبيعي أو إلهي مسلم به عندنا »
 « بعملية البوليس الأخلاقى الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التي »
 « تحملنا على الفعل » ، فها هو إلا أن أجاز ” كنت “ من أجل إصلاح نفس جاهلة
 أو ساقطة أن يستعمل في حقها موقتا إما طعمة المنفعة الشخصية وإما خوف الخطر .
 ولكن متى « فعلت هذه الحياطة فعلها » لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاقى ،
 وكشف القناع للنفس عنه في أكل صفائه . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة »
 « لأجل تأسيس الخلق ، أعنى الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ، »
 « ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية » .

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذى يجب اتخاذه في تعليم الأدب أو علم الأخلاق ،
 سواء أكان بصدد أطفال يراد طبعهم على الخير ، أم بصدد قلوب جاهلة أو فاسدة
 يراد تعليمها أو تقويمها .

هذا النمط الفعال مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ في العمل البتة ، كما حققه
 الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يقرر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . وقيم الدليل
 على ذلك الاهتمام الذى تثيره في المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التى تقع
 على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تنورا للحكم عليها بالدقة
 والضببط . وان ” كنت “ يعيب على مربى الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهذا الميل العقلي الذي يجعلنا نجد لذة حادة في بحث المسائل العملية التي تعرض لنا بحثا دقيقا . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يعودوهم بأمثلة منتخبة من التاريخ تميز القيمة الأخلاقية للحوادث منسبة بعضها الى بعض ، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصى على الدوام بأن يعفوا من مطالعة « تفاريز الأعمال » « المدعى أنها شريفة ، ومجاورة حدود الأهلية والاستحقاق ، التي تحويها كتاباتنا » « الشعرية ، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصى برّد كل شيء الى الواجب ليس غير . إنه في الواقع يخشى « أن التطلع الفارغ الى كمال لا يُنال ، لا يُجِب إلا أبطال » « قصص ، من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خيالية يتحللون من الواجبات » « العادية للحياة التي صارت في أعينهم عديمة المعنى » . وإنه في تحرجه لا يريد حتى تعاطى القانون الأخلاقى بمحض الحب . انه لا يريد تعاطيه إلا بالواجب ، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير في هذه التوجهات الهائجة الوقية للنفس التي لا تلبث أن تترك النفس تقع ثانية في نحوها العادى ، ولا في تلك الإحساسات التي تنفخ القلب دون أن تقويه . وحينئذ يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاقى للتلميذ المطيع قاصرا على أن يميز في الأمثلة التي يُجَل على مناقشتها ، أنواع الواجب المختلفة جوهرها وعرضها ، والنيات الحقيقية للأفعال التي تمت أو لم تتم في نظر القانون الأخلاقى . ثم عند ما يعلم التلميذ بعض الأحيان تجرد الارادة التام ، يُلَفَت نظره الى ما لديه في نفسه من هذه القوة الداخلية التي تسمى الحرية^(١) ، والتي تسمح له هو أيضا ، كما سمحت لعظام الرجال

(١) نظرية الحرية هذه التي هي النظرية الصحيحة تناقض قليلا نظرية "كنت" المخالفة لها ، التي سبق لي أن قدتها في صحيفة ١١٣ وما بعدها ، والتي تسلخ الحرية من مفهوم القانون الأخلاقى لتجعلها مجرد أمر مسلم به أو مجرد أمر فرضى .

الذين يعجب بهم « أن يتحرر تماما من نير الميول التي ليس واحد منها ولا أعزها »
 « يؤثر في نية لا ينبغي أن تصدر إلا عن عقله وحده » . إنما يُقتر في القلب
 احترام الذات الشعورُ بحريتنا . وإن المرون على القيام بالواجب هو الذي يجعلنا
 نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسي ، فإنه لا يخشى من شيء
 أكثر من أن يجد نفسه مذنب في نظره . ومن ثم يمكن الانسان أن يركب على هذا
 الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريته »
 « وكرامته وشرفه في وقت معا ، فلن تصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن »
 « تشتري بالثمن الذي تعرضه فيها ميوله الخداعة » .

ولقد أضاف "كنت" الى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى نافعة
 لجميع الناس .

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول مناولة التقوى والصلاح الأخلاق تستدعي استعدادين
 قليبين : أولهما الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذي يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة
 ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفي الغالب ليس للفضيلة
 وحدها من القوة ما يمكنها من اقتحام هذه العقبات . إذ تنبئ التضحية بكثير من لذات
 الحياة . وقد يُحزن النفس فقدان هذه اللذات اذا لم تستعص عنه بأن تضع لذتها
 في موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبية الذي يثبت عزيمتنا
 في تعاطي الفضيلة هو مبدأ رواق : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد التكاليها » .
 وهذا نوع من الشظف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة
 سلبية لا يمكن أن تشعر بوجودها الذاتي . بل ينبغي أن يكون هناك شيء إيجابي
 يحصل التمتع بالحياة ، ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للإنسان الفاضل . وهذا معنى يشرف به "كنت" بجانبنا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعر به عادة القلب « الذى هو شاعر بأنه لم يتعد عمدا حدود » « واجب من الواجبات ، وموقن بأن لا يقع أبدا فى خطأ مماثل » . ان هذا الرضا الذى يقتزى بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التى تهبه له ، لأن « ما لا يفعله المرء بارتياح ، بل بفكرة العبودية والاكراه ليس له أدنى قيمة داخلية » « لدى من يطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك فى أن فرصة القيام بواجب » « شاق كهذا من شأنها أن تنق » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضيلة هما النقطتين اللتين يلح فيها "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاقى الذى يتصوره ، ويريد أن يتقدم الزبور الدينى ، فان الزبور الأخلاقى لا ينبغى أن يعلم عرضا ، ومع المذاهب الدينية فى آن واحد . بل يجب أن يعلم على انفراد وكل مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات ، ويشعر بهذا التخرج ، كل ذلك فى مصلحة الإيمان . فانه يرى أن الإيمان يكون مشوبا اذا كانت النفس التى ينبغى أن تتلقاه لم تكن قد مرت بعد بالمبادئ الأخلاقية . بدون هذه العناية الأولية « لا يؤدى التعليم الدينى إلا الى جعل » « الإنسان يعترف بالواجبات بواسطة الاكراه ، والى الالتزام باتباع أوامر لا تكون » « فى القلب ^(١) » إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه بجانب التعليم العلمى ، يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيرا ، وهو التعليم بالمثل . وانه ليوصى ان المعلم وكل من يحيطون بالطفل يجب عليهم أن يقدموا له المثل الحسن لسلوك صالح مفيد . أما فيما يتعلق بمزاولة

(١) "كنت" - المبادئ المتنافزة بقية للأخلاق - النميط ص ٣٠٨ و ٣١٧ من ترجمة ج . تيسو

التقوى التي يوصى بها، فانه يفرق بينها وبين طريقة الأديار التي لكونها متولدة عن خوف وهمى أو تأثير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الانسان نفسه ، وليست من الفضيلة فى شىء . إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الدينى ، والتي لا تقتضى دائماً الندم على ارتكاب الخطيئة، والتي لا تحل محله مطلقاً لا يمكنها أن تنتج روح الرضا الذى يجب أن يصاحب الفضيلة . إن الصلاح الأخلاقى لا ينحصر إلا فى الظفر المعتدل الذى يكسبه الانسان على شهواته الطبيعية، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية فى الظروف الخطرة . إنها رياضة تصير الانسان حازماً وشجاعاً » يرضيه ما يشعر به من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة فى الخطر .

تلك هى نصائح ” كنت “ فى جوهرها، وإنى لأحترم فيها حكمتها البالغة . ومن التعسف التصدى لاصلاح أى شىء منها . بل يحسن إيضاحها لتصير أكثر قابلية للعمل .

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكميل التربية . إن التربية تتألف ضرورة تقريباً من جزئين : أحدهما يتعلق بالعائلة ، والآخر يتعلق بالمعلم . وإن أولهما يفوق الثانى كثيراً فى الأهمية، لأنه يختص بالنفس، فى حين أن الثانى يتعلق على الخصوص بالعقل . ولسوء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر . فيجب إذن على الأخلاق وهو مشتغل بالأطفال أن يوجه نظره الى أهليهم ، ويقنعهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هى واجب . وإن ” كنت “ يفلو حينما يقول : إن الانسان ليس إلا ما تكون التربية ^(١) . ولكن مما لا جدال فيه أن الانسان لا يمكن أن

(١) يمكن أن يكون ” كنت “ هو الذى اتخذ صيغة قاطعة كهذه . ولكن ما يثقلون عنه ، فى رسالة

البيداغوجيا التي كتبت من دروسه ونشرت تحت عينيه ص ٣٣٥ — ج تيسو .

بصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أنمت التربية الأصول التي فطرته عليها الطبيعة .
وفي هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم في إهمال تربية أولادهم
إلا إذا كان في إمكانهم أن يقولوا في أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست
إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدمونه عادة من أدلة التنصل من المسؤولية ، ولكن هذه
فسلفة من قلوب مريضة تحاول أن تخدع نفسها وتخدع الأغيار ، لا حاجة بنا
إلى دحضها . من المسلم به على العموم أن للتربية الأثر التام في الإنسان . قل
من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب مفروض عليهم القيام به نحو أولئك
المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن نقل المرء لورثته ثروة يجوز أن تخرج من أيديهم
دائما على رغم الضمانات الاجتماعية التي تحيط بها ، ليس شيئا بجانب إتحافهم بهذا
الميراث الأخلاقي الذي يعلمهم التصرف بحكمة في الثروة متى وضعوا اليد عليها ،
وتجديدها متى فقدوها ، والصبر عنها بلا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه
الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المنفعة . لكن العناية الأخلاقية هي في غاية
الدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الألباب لا يفهمونها حق فهمها ، ويظنون أنهم
فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا إلى أولادهم سعة مادية طالما كدوا في تحصيلها .
أما الثروة الأخلاقية فهي عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة إلى الطبع والمصادفة .
على أن هذه الثروة هي أقل من تلك في أمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة
تكفي في تحقيقها للأولاد تحقيقا لا يتخلف نتائجه البتة تقريبا . ولقد أصاب « كنت »
إذ يقول : « إذا تدخل موجود أرقى منا في أمر تربيتنا ، فلسوف يرى أذن إلى أي »
« مستوى يبلغ الإنسان » ولكن من غير إرسال النظر إلى مثل هذا البعد ، ومن
غير أن تطلب مداخلة فوق انسانية ، يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا في العائلات
ينتج في الأخلاق خيرا محققا ، بل خيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هي السنوات الفاصلة في حياة الطفل ، وهي انما تمضي بين ظهوراني العائلة . وإن المعلمين بولايتهم أمور الأطفال في السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقا قد تكونت تقريبا ، وعادات متأصلة في النفوس والقلوب ، بل عادات عقلية أيضا . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم إنما هو أشعة النور . أما المبادئ التي تسيّر الحياة الأخلاقية ، بل التي ربما تعين الميول الخاصة بالعمل في الحياة ، فإن الانسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء باصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة الى هذا الطور الثاني من العمر على أن لا يدخل أى مبدأ خطر في هذه النفوس اللينة ، وعلى أن لا يتسرب اليها أية عادة خطيرة بالنصائح غير الناضجة . ولا شك في أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يباشرها بالذات ، ولكنه يستطيع أن يؤثر في كل أنواع العناية بالإشراف الذي يستطيع هو دائما أن يأخذه على عهدته . وإذا جاز تقسيم الوحدة التي يكونها الزوجان ، جاز أن يقال : إن الأم هي مربية الولد منذ أيامه الأولى في الحياة ، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذي يتحمل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافا لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفزون منه هم مسئولون عن الشرور التي يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبغي الالتفات الى أن هذه المبادئ التي يظهر عليها أنها آثار عقل في غاية القسوة هي أيضا مبادئ الرحمة الطبيعية العامة . كيف لا يطبقونها اذا كانوا يعرفون أن يقولوا في أنفسهم : إن التربية الطيبة هي أكبر خير يمكن أن يُسدى الى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية عامة . أما في العمل اليومي فإن الانسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتفات العادى ما يسع تنفيذها . إن كل واحد منا يذ كر ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هى التربية الطبية الجدية ؟ كم عائلة تتعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التى يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تجن ثمراتها ؟ وأين هى تلك النفوس التى فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حزم أم رحيمة وعلى سلطة أب محب ؟ إن الحقيقة المؤلمة هى أن أكثر العائلات لا يؤدون واجباتهم هذه الا قليلا . وإم أنه اذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقى، فغنى ذلك أنهم قد ساءت تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليشعر بذلك ويأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجه هذه المبادئ للآباء الذين لهم من السلطان ما لهم ، لا الى المعلمين الذين ليس لهم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعتل بجهله فى القيام بهذه الواجبات الجدية السهلة التى لا تحتاج فى القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيقى ، فإن إرشادات الأب هى دائما عظيمة الفائدة إلا اذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق، وإن الولد يستفيد دائما على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولا بد من أن نضيف الى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى، وهى أنه يجب أن تكون التربية شديدة جدا حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رفيقة جدا أيضا . وحينما لا يمكن تفهيم المبادئ لابد من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منها الطفل زمنا طويلا قبل أن يدركها، وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضعة الى قواعد، يحسن أن يعد الطفل لها باكرا بقدر الامكان . تلك هى الوسيلة لأن يتجنب بعد ذلك الإكراه الذى تصيره العادة عديم الفائدة، ويقبل الولد الذى اعتاد

الطاعة منذ سنيه الأولى قانون السلوك بلا تدمير ولا ضعف ، وفوق ذلك فان هذه الطريقة تهيئ له من القوى ما هو في حاجة اليه في المستقبل ، ويحسن أن يُجمع له هذا الكثر من حيث لا يشعر، فان الجهاد المستمر — الذى يجب عليه أن يقوم به ضد شهواته الخاصة وضد الظروف مهما كان موفقا — هو دائما شاق جدا، وبديهي أن الطفل لا يتيأ لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل، وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء . فاذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمنا طويلا، شق عليه بعد ذلك أن يحوّلها ليصبح خادما قويا للواجب . فبدلا من أن يقوم به حق القيام يخرف به ان لم يفتر منه ولا تصير حرية متى بلغ سن الاستمتاع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم .

ولما ان الحرية في الانسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل، لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضعية يحملها على طاعة الأوامر المعقولة . فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يجد غضاضة على نفسه من أن يتركها الى عقل غيره يقودها ، خصوصا متى كان الأمر هو الأب أو الأم، فهو لا يقاوم على العموم نيراً كهذا رحماً وطبيعياً إلا متى علمته العصيان سلطة هوى طاغية . إن أكثر الأطفال سلس قيادهم ، فان حيائهم وضعفهم يدفعانهم الى الطاعة، وأكثر ما يكون جماعهم من خطأ الأيدى غير البصيرة التى تقودهم . لقد صدق "كنت" في أن احدى النظريات الأصلية للتربية هى أن يعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع، وبين استعمال الجزية ، فان الأمر بصدد كائن حراقل يراد تكوينه بالتربية، فيكون قد أخطأ الغرض المقصود من لم يصل بالتربية إلا الى عبد . غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم ، فانه اذا عُني يجعل الطفل يرى مربيه خاضعا للقانون عينه الذى

بأمره به، احتمله بلاعناء، وأمكنه أن يلمح السبب الذى يحمل أساتذته على ما يأتون وإياه من قبل أن يرشدوه اليه، ويتبعه ولو على سبيل التقليد، ولكن متى أمكنه أن يفهم أسباب السلوك الذى يأمرونه به، لزم تبينها له وإيجاد رابطة بين عقله الحديث وبين هذا السر. فانه يدرکه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه. على أن الأمر هو بصدد الايضاحات الأسهل ما يكون. وكلما كانت هذه الايضاحات قصيرة جلية، كانت أسهل تناولاً وأربى فائدة، فينبغى الاحتراس من مضايقة الأطفال، وهذا لا يمنع من شغلهم، فان التحقيقات المتعمرة لا يكون من ورائها إلا خطر السخرية على المعلم الذى يخوض فيها، وعلى الواجب الذى يتصدى لتقريره. فى وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تنبيهات مفيدة لهم لا تنفرهم، بشرط أن يعرف المعلم كيف ينتهز الفرصة، وإلى أى مقياس. فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئاً من الحد.

إذا كان الواجب أن يكون المربي شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح، فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن، لأنه يمكن تكيفه بأسهل من تكيف العقول، فان المادة أحسن استعداداً من العقل والارادة لكل ما يطلب منها. وهنا أيضاً كما فى البقية ينبغى دائماً أن يكون الالتفات موجهاً الى الغرض الأسمى للحياة. اذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين، بل ولا رجال أقوياء البنية، بل الأمر بصدد تخرج أناس فضلاء. إن قوة البدن نفيسة، ولكن ليس للرياضة المادية أهمية إلا بمقدار ما تفيد فى الرياضة الأدبية. وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية، وربما لم يفهمها كاللازم^(١).

(١) ر. رسالة اليداغوجيا، ص ٣٧٧ ترجمة ج. تيسو.

إنه يرى أن الجباز يعوذ الطفل النظام ، وأن في تقوية البدن ما يكفل مقاومة الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغي تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق ، ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف تفيد التربية البدنية في الأخلاق لأن المشقة هي وهنا .

لما أن الانسان مركب من عنصرين متضادين ، أحدهما يحكم الآخر ، وهو الروح القائمة على البدن ، لزم أن تصير هذه القوامة قوية وحكيمة بقدر الطاقة . ولما كان الجسم لا يستطيع أن يتحرك إلا بدفع الروح ، فكما كانت حركاته سريعة ومنتظمة ، تمت سلطة الروح واتسع نطاقها ، وكما كان الجسم منتظما كان مطيعا . ان القوى التي يكسبها الجسم ، كما أنها تفيده ، تفيد أكثر من ذلك الملكة التي تكسبه إياها والتي تستعملها . ومن هنا يبيىء أن التمرينات البدنية متى أحكم تديرها ، صيرت الأطفال أكثر سلاسة وأقبل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التي ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادى الذى تسهله ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامى سلطانه الشرعى الذى يجب عليه الاحتفاظ به . فاذا أنتجت نتائج عكسية ، وصيرت الخلق نفورا قاسيا ، فانما يكون ذلك مما يتطرق اليها من عدم النظام الذى يعطل كل شىء ، أو من الإفراط الذى يشوهها . فاما اذا ألزمت وسطا فيما وسُيرت بتميز وقوة معا ، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأعم خيرا .

ان " كنت " لأحكم من أن يغفل هذه الأزمة المخوفة التي تفصل الطفولة عن الشباب ، والتي فيها يفقد المراهق دائما على التقريب بواسطة طهارته جزءا من صحته ومن قيمته المستقبلية ، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحال في هذا الدور أن يلتزم في حق الشاب صمتا لا يؤدى الا الى استفحال الشر . وربما ظن

”كنت“ أن رأيه الشخصى هذا هو الرأى المقبول عند الناس ، فأكد أن الناس يعترفون الآن فى أمر التربية بأنه لا بد من المفاتحة فى هذه المسئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم ما دام أنه لا يتكلم فى هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وانى أقتر هذه الصراحة بلا تحفظ ، فانها قد تؤدى فى الواقع الى النجاة . ولكنى أكل هذا المذهب الحازم المعقول بأن أضيف اليه أنه لا يكفى تنوير الشاب ، بل ينبغى مساعدته بآياته وسائل الدفاع ضد الطبيعة التى تشتد فى مهاجمته . إن فى التمرينات البدنية فى هذا الطور الخطر الحياطة الواقية البسيطة ، فانها تساعد العقل الذى بدونها يمكن أن يخذل ، وتقويه بتحويل الهجات عنه ، وتفترق القوى التى يمكن أن تقهره ، وتشاطر يجزء عظيم فى الظفر الذى يصير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائماً إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة والتربية أعنى الجزء الأول من النمط الأخلاقى . والآن أنتقل الى الجزء الثانى الذى هو كما ذكرنا تعاطى الفضيلة فى وسط حاجات الحياة ومنافعها وشهواتها ، وإنى أتخذ مع ”كنت“ قولة الرواقين ولكنى أوضحها توضيحاً أكثر مما فعل .

من البين أنه اذا كان الطفل قد ربته العائلة أولاً ، ثم المعلمون ثانياً على القواعد الطاهرة المتينة التى أوصى بها الحكيم ، واذا كان قد عود باكر القانون ، وشُد ساعده بالشغل ، واذا كان الشاب قد عمل مخلصاً بالنصائح التى تلقاها ، والتى أقرها عقله مع فضيلته ، اذا تم كل ذلك لم يبق عليه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشئ القليل ، واطرد حظه الأخلاقى مستقيماً مهما كانت العوائق التى تعترضه ، من غير أن يستطيع شئ أن يحوله عن مجراه . فإن إحساس الخير يكون قد تأصل فى قلبه ،

وإدراك الواجب قد وضع لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بقدر الوسع الانسانى أن لا يسقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى الرذيلة ، وإن المثابرة على طريق الخير أسير من التوج فيه ، ومع ذلك لا ينبغي أن يغيب عن النظر مالدينا من الضعف الانسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد لتحقيقه من تصور دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الاولى للحياة الأخلاقية هى اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء فهم الأسباب التى يسعى لبلوغها ، تعرض لخطر الزلل وان كانت نيته تبقى دائما طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون فى كل نزاهته بدون أن يمل ذلك أبدا . ينبغي أن يسأل المرء قلبه ، وأن يسبر غوره فى كل أعماقه المظلمة التى لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المشتبهة المخلصة ، ففى كل فعل له من الأهمية نصيب يلزم الانسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ، ومتى عرفه فمن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويل أن يعد نفسه للتضحية . يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سلطان إحساس غلا فى حسن الظن بالانسانية أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى يأتيه . وهذه القاعدة كما أسلفنا أدخل فى باب الكرم منها فى باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء من غير أن يعلم ماذا يفعل — ولو فعل خيرا — ليس جديرا بمخلوق عاقل ، بل الأليق هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من البديهي أن العلم ليس شيئا إذا كان من يعلم لا يسير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة حقيقية إلا بالعلم أولا ، وبعمل مطابق للعلم ثانيا ، وإلا فلا حاجة بالانسان الى الاعتناء

بأن يفهم نفسه وأن يتعرفها كما كان يريد هاتف "دلفوس"^(١). في هذا نختصر الشجاعة الأدبية التي يتكلم عنها "كنت" والتي يضعها العامى غالبا في الفعل الخارجى . إن الفعل الداخلى هو أشق وأعسر وفى تحقيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه ، وإذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير فى وجه الله المطلع على القلوب ، فانه لا يمكنه أن ينتظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشئ مما فى الصدور . أما فى الفعل الخارجى ، أى فى الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضد من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذى يرجوه من أمثاله ، والذى يتحقق غالبا بتعاطى الفضيلة مهما قيل فى ذلك . فان الأمل فى نيل الحمد والثناء ، والتحقق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما فى الداخلى المحض فليس إلا الواجب هو الذى يتكلم وينصح ، فلزم اذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تقنع بحاسن الزهادة وان كانت هذه المحاسن هى وحدها التى تتسلط عليها ، ولكنها يذهب رواؤها بمجرد ما تكل مجهودات النفس ، فتى أهملت النفس زمنا ما مطالعتها ، لا تستطع بعد أن تجد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يقصده الرواقيون بذلك الانتباه المستمر الذى يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التى لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضى هذا الجهاد المستمر من جانب الارادة ، بل هى ملاحظة ألصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وان "كنت" ليكمل مذهب الرواقية بكشفه الغطاء عن خفايا لم تشأ قسوة هذا المذهب أن تدرسها حق درسها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تمتثل القانون الأخلاقى .

(١) وبهذا المعنى يفهم "كنت" الفضيلة . ر . المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق ص ٢٤٦
 "تيسر" الطبعة الثالثة . أما سقراط فلا يفهمها كذلك بالضبط فى كتابه "فيدر أو الجبال"
 ص ٩ ترجمة ف . كوزان .

إن قيام الانسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل ، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل . وفي هذا الموطن تظهر قاعدة الرواقية بكل قوتها وبكل منفعتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شطف العيش ولا تكن عبدا » « للرجد » . ترجمة حسنة جميلة ، ولكن فيها قليلا من الإبهام . فان الشيء الأساسي انما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهي أن لا يخلق الانسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدنت العيشة ، تعقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتتت النفس وضعفت في جم من الروابط الصغيرة التي تقيدها وتصغر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولاً عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فان تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقاً أكبر مما يبينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن ايضاح لهذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء ، فانه لم تكن بالنفوس ما بها الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التي تستهوى الآن نفوسنا وتصغرها . بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التي يُسمعها الواجب صوته أكثر عدداً وأشد طاعة . فقد يمكن أن يخرج الانسان من الرخاوة ليلقى بنفسه في الجناية . إفراطان مع تغايرهما لا يتنافيان ، ولكن الانسان لا يمضي البتة من الترف ليصل الى الفضيلة . وكلما قلت حاجات الانسان زادت حريته ، وكلما نما استقلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع للاغيار . وعلى التحقيق إن من كرم قلبه تهباً لأن يعطى الأغيار أكثر مما يطلبونه منه . فان المرء متى طبق الواجب عملياً في كل امتداده ، علم أنه مدين للجمعية بأكثر مما يؤدي إليها .

غير أنه لا ينبغي أن تسب المدنية بأن يعزى إليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة وإلا كانت حراما في نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقين على الانسانية أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هي خير الانسان فكل تقدم في صناعته وفي علومه يؤس وبهتان اذا كان وإياها لا يجتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله ، فان مثل "كنت" وحده في أواخر القرن الماضي (الثامن عشر) كاف في إظهار كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب في وسط الإفراطات المتنوعة لمدينة أرقى ما يكون . غير أن حبائل الاستهواء المختلفة التي هي أشد في هذه المدينة منها في غيرها تستدعى كذلك يقظة أشد . وإن النفوس التي تريد أن تحتفظ بطهارتها تعاني في هذه الأيام أكثر مما كانت تعاني من قبل في هذا السبيل . لا شك أيضا أن معارفها أكثر سعة ، وأنها ان كانت خيرة الفطرة ، فان الأخطار التي تقتحمها تكسبها قوى جديدة بدل أن تثبط عزيمتها . وعلى هذا يخطئ من يلعن المدنية من جهة أنها معوقة عن الفضيلة . فان النفوس التي تغرق في يمّ السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدنية مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبدلها . ولما أن سهولة المعيشة غير مانعة من فئائها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم الموت المقياس المضبوط للتعاقب بحطام الدنيا .

إن الانسان في هذا الاستقلال الذي يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف لتلهكتين مخوفتين هما الكبر والجود اللذان يوشكان أن يوديا بالمرء من حيث كونه انسانا ، ومن حيث كونه عضوا في الجمعية . فان الحكيم في مذهب الرواقيين ليس له اصدقاء ولا عائلة ولا وطن ، وانه ليرحق نفسه بأن يضعها خارج الانسانية .

وذلك نوع من القسوة البأسلة نحو نفسه ونحو الأغيار الذين يحتقرهم ، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم ، ولأنه لا يفكر إلا في نفسه فقط في حين أنه يقضى عليها بيده . فانظر كيف يفعل الإفراط الذى لا يستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الانسان ليس ملزما بارتكابه . كذلك ليس الجمود الرواقى من الحكمة فى شىء ، فان المرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التى هى ليست عنصرا ضروريا للسعادة فحسب ، ولكنها شرط للفضيلة أيضا ، إذ أن الفضيلة لا تتحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبترها ، فمثلا فيما يتعلق بالشهوة التى هى حتمية أكثر ما يكون ، لا يلزمنا القانون بالرهبة ، ولكنه يأمرنا بالزواج . يمكن المرء أن يكون مستقلا من غير أن يلزم العزلة والإيحاش . يمكنه أن ينقص فى عدد علاقاته لتصير العلاقات التى يختارها ويستبقها أكثر متانة وأشد رابطة .

على أن الحد اللازم فى ذلك ليس صعب الإيجاد ، ومقياسه يكاد لا يخطئ ، وهو مقياس "كنت" ، وإن كان قد عينه لغاية أخرى . ذلك المقياس هو الانبساط ، فان المرء عوضا عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الهوى ، فهو على ضد ذلك ، يفرح بالانتصار على الضعف الذى فى نفسه ، ويرضيه أن يصغر الدائرة ليستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة . ولكنه اذا تعدى حدود الحكمة ، خلف انبساطه الألم الذى لا يلبث الحزن أن يتبعه . إن نفس الرواقى يمكن أن لا تقهر ، ولكنها غير مبسوطه ، وإن الجهد الذى تكلفه الفضيلة إياه علامة سيئة لصفائه وطهارته . فان القيام بالواجب لم يكن ليغم القلب ، بل هو على ضد ذلك من شأنه أن يملأه سرورا وقوة . وربما كان "كنت" تحت تأثير ذكرى رواقية حينما نعى على الواجب « أنه ليس فيه شىء مقبول ولا مريض » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلى الذى يتبعه ليس فيه على ما يظهر شئ ينفر الطبع أويثاقى اللذة . فينبغى اذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يجانب جميع الحاجات التى لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التى لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استردّ حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثانى — الاحتمال — فانه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشر يكاد يكون منفعلا ، والثبات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلى الذى تستلزمه له محل من الاستحقاق ، مع أنه لا ينتج شيئا فى الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيقى بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعبادة الإلهية لا يتزعزع ، ونفس قوية قدر الكفاية ، لا يكاد يوجد من الشرور ما لا يستطيع التغلب عليه بسهولة فان الشرور التى تجمىء من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن الفضيلة ولولم تكن فوق انسانية تستطيع أن تبتقى تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التى تأتى من ناحية الثروة فانها لا تخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتمالها . بقيت اذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية . فأما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة متفية عنها . ولكن الانسان لا يمكنه أن يحب فى الحياة إلا بصفة مؤقتة . فان حينما الأكثر مشروعية انما كان ليسلب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف فى أقربائنا كما يتصرف فينا . وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم الى قضائه وقدره ، ولو جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا تقال فيها قوله الرواقية ”أيها الألم لست شرا

البتة “ . إلا اذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفى لاحتمالها الشجاعة العامة ، سواء أ كانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشرور حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هى دائماً محنة تكبر فيها النفس بالآلام رفيقها (البدن) . ومتى عرف الانسان أن يتقبلها بروح غير روح العصيان ، وجد نوعا من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو فى الواقع ملخص قواعد الزهد الأخلاقى ، فلم يكن أحدهما ولا الآخر ليتزع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذى قد أحسن “كنت” فى اتخاذه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التى يقترن بها هذا الرضا ويكون جزاء لها . غير أننا الى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فان الامتناع والاحتمال هما أمران لا يخصان إلا إياه ولا يرتكان إلا فيه . فيلزم أن ننظم الآن علاقاته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصا .

إن هذه القاعدة هى نتيجة القواعد التى ذكرت آنفا ، وإنها أيضا مأخوذة من القانون الأخلاقى . فينبغى أن يلحظ أنه ليس المقصود الواجبات نحو الغير، تلك الواجبات التى هى معلومة حق العلم فلا محل للالحاح فيها . بل المقصود هو هذه العلاقات التى ليس فيها شئ من الإلزام ، بل ولا من الاستحقاق ، والتى لا تتعلق إلا باختيارنا وبذوقنا الحز . ما دامت الفضيلة هى كل ما للانسان ، فأى مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نقدر أنفسنا قدرها ، كذلك بالفضيلة نقدر الأغيار . فلا ينبغى أن يستهويننا فى أمرهم الثروة ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بوادر الجاذبية التى تشعر بها نحوهم . فان الجاذب الاسمى الذى يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة ، انما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذى أرادته أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة الى الصداقة بالفضيلة التى هى وحدها أهل لهذا الاسم الجميل . على أن التمييز فى هذا الامر ليس بالسهل حتى مع الانتباه التزيه . وليس من أول دفعة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهواء الجمة التى قد تصيرها ألف ظرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغى فى أمرها أن يجتهد الناس عن كل ما يحيط بهم ويزهى حالهم ، وأن يرد شأنهم الى قيمتهم الذاتية التى هى بلاشك أهم ما يكون وان كان الناس فى العادة لا يعلقون عليها أهمية ، والتى لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن " كنت " يريد أن يلقى فى ذهن تلميذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المدنى . وتلك عناية ممدوحة جدًا وإن كان لم يصب فى أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشياء ناشئ من المزايا التى » « أراد رجل أن يكسبها على أمثاله » . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بلفت نظره . وهو عدم المساواة الأخلاقية الذى يدركه الشاب بسهولة ، بل الذى يشعر به الطفل باكرًا بين أترابه . فهذا أولى بالتعرف من عدم المساواة المدنى ، وبه على الخصوص يرتبط الانسان طوال حياته ، لأنه هو الذى يوقف على سر القلوب ، بل على سر الأشياء أيضا . فان الناس من جهة كونهم أشخاصا أولى أدبهم سواء . ومن هذا كان الاحترام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم ، ومن هذا أيضا المساواة فى العدل التى هى واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية يندرج تحت هذه المساواة بالطبع مما لا ينبغى أن يفعل عنه . فان إهماله أو عدم تقديره نقص فى البصيرة والتمييز ، وتهيؤ لمواقعة خيبة الرجاء ،

وتعرض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مساقا واحدا في الاحترام أو في الرعاية خير من سوقهم مساقا واحدا في الاحتقار أو في الكراهة . غير أن دليل قلب طيب قد يكون أيضا دليل العماية أو الخمول غير الممدوح . فيلزم تمييز القيمة الأخلاقية حتى لا يعتمد إلا عليها اعتمادا ثابتا، والعلم حق العلم بأنه لا صداقة أكيدة إلا بين أهل الخير اتباعا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فإن هذه العادة في عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تهيئ للإنسان أيضا صحة تقدير الأشياء في الجمعية الإنسانية . لأن السفر الأخلاق يتناول ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود مجاله . ولقد اعتيد في السياسة أن لا يفكر إلا في المنفعة، وإن الرعايا ورؤساء الحكومات لا يكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الإنسان على بيئة من حكمه، وعند الحاجة على بيئة من سلوكه في وسط هذا النزاع المعقد الذي يشيره مختلف الشهوات ، ينبغي أن يقصد إلى القانون الأخلاقى لاستشارته . فإذا صحت عزيمة جميع المواطنين على اتباعه في آرائهم، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأنفع للحكوميين .

غير أن اكتشاف موضع الخير في المسائل السياسية هو لسوء الحظ أصعب غالبا منه في مسائل الضمير، وفيما عدا حالات استثنائية الواجب فيها بين الظهور، يتوقف المرء عن اتخاذ قرار نهائى توقفا مسببا عن الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ هذه الأقلية الممتازة التي يمكن أن توجه إليها نصائح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات، وهو ما تألم له الشعوب كما يألم له الحكام . لتحقيق بأصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يقرؤا في السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم وبين كرامتهم .

لقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقى ، لأقف على عتبة السياسة التى قد قادنا إليها ، ولم يبق علىّ إلا أن أخلص هذه الاعتبارات المطولة التى قدّمتها إلى تاريخ علم الأخلاق الذى قد درسناه فى أرق ممثليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التى يظهر أنها مسلمة فى هذه الأيام بإجماع ذوى الضمائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم ، فاضطرت لأن أصعد الى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقين لعلم الأخلاق الذى من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقوّاه إقرار المسيحية إياه . وتبعت هذا التاريخ بعد أفلاطون فى أرسطوطاليس وفى الرواقين وفى " كنت " الى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة فى إعطاء كل ذى حق منهم حقه . ويسرنى أن ثنائى عليهم يربو بكثير على انتقادى إياهم .

فإن كنت قد نجحت فى تحصيل ما أشعر به أنا نفسى من الاحساسات ، فإن من أعظم المشاهد وأولاها بالرضا أن نرى هذه القاعدة الثابتة للمدنية التى رفعت قبل التاريخ المسيحى بأربعة قرون باقية منذ نيف وألفى عام لا تتغير فى التاريخ البشرى ، كما هى ثابتة لا تتغير فى الضمير الانسانى . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية الى الآن ، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساسية لم يتغير . وإنى لا أعلم نفوسا تجرؤ فى هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب ، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وحواريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة فى هذا الماضى الطويل ، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيد أنه لن يتغير فى المستقبل ، وأن حظوظ العقل الانسانى — وعلى الأقل فى هذا الجنس الممتاز الذى هو جنسنا (الفرنسى) — لا يمكن أن تكون محلا للخوف عليها خوفا جديا . وإن

الشعوب التي جودت اليونان وروما والمسيحية تمدنيها لن يكفروا بايمانهم الأخلاق مهما كانت الاضطرابات التي لا يزالون يعانونها في أخلاقهم وقوانينهم ، بل يقولون حريصين على تقاليد آبائهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كفيلا بمستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطائيون في عهد سقراط ، الذين هم دعاة العقول الفاسدة في زمنهم . كلا ، ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تشتد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فاذا كان أفلاطون قاهرا السفسطة ، فان ” كنت “ لم يكن أقل من ذلك في قهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه المحن أقوى وأمتن مما كان . وفي هذه الوقائع التي انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدة والاثم عماية . فان النفوس يشتد تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجمته ، وإن ما يلقاه من سباب الذين ينكرونه إنما يضاعف إيمان الذين بقوا له مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن يخضع حتى في ظفره الأكبر ، فانه لن يكون البتة إماما الا لآحاد من الناس . إنه بطرائقه القاسية ، وتحاليله الدقيقة الشاقة ، وملاحظاته الداخلية سيقى — مهما كان جميلا — مقصورا تعاطيه على عدد قليل . وإنى أكون سعيدا اذا كانت هذه الدراسة الطويلة التي بدأتها تحت رعاية أرسطو تكافأ بتحقيق دعائه المتواضع « أن تجعل من قلوب طيبة الفطرة أصدقاء » « للفضيلة أوفياء بعهدا » .

الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول

الخير هو غرض أفعال الانسان جميعها - اختلاف الغايات التي نبغيها ومراتبها - أهمية الغرض
والخير الأعلى - رفعة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يعلمنا إياها - مرتبة الضبط التي يمكن
طلبها في هذا العلم - في أن الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة .

§ ١ - كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة ، وجميع أفعالنا ، وجميع

- علم الأخلاق الى نيقوماخوس - هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تكون ما يمكن أن
يسمى أدب أرسطو . فإنه أوفاه وأحسنها تحريرا . يظهر أن " سيسيرون " يعتقد أن « الأدب الى
نيقوماخوس » هو لنيقوماخوس بن أرسطو وليس لأرسطو طاليس نفسه . (ر . النظرية الأخلاقية
للخير الأعلى لشمشرون ك ه ب ه) والواقع أن العنوان اليوناني لهذا المؤلف يؤم هذا المعنى . أما الأدب
الى أويديم ، والأدب الكبير فيرى بلا تعب أن الترتيب ولب المعاني فيها هو على التمام من عمل الفيلسوف ،
إن لم ينم عليه فيها أسلوبه المعروف الخاص به . وإن ساقرب الثلاثة المؤلفات بعضها من بعض كلما سنحت
الفرصة .

- الباب الأول - هذا يقابل في الأدب الكبير الكتاب الأول . الباب الأول . وأما الأدب الى
أويديم فلا مقابل فيه لهذا الجزء .

مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير ^{المسحوق} نرغب في بلوغه . وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الآمال .

§ ٢ - على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التي يعتمدها الإنسان . فأحيانا تكون هذه الغايات هي بالبساطة الأعمال نفسها التي يأتيها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فضلا عن الأعمال . في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها .

§ ١ - غرضها شيء من الخير - هذه هي الفكرة التي ابتدأ بها كتاب السياسة أيضا (ر . ترجمتنا الطبعة الثانية) . إنها فكرة حقة شريفة ، فان جعل الخير موضوعا لجميع أعمالنا يدل على رأى في الفطرة الإنسانية سام وصحيح . لا شك في أن الإنسان يأتي الشر ، ولكن على وجه الاستثناء . وقليل ما يعترف لنفسه بفعل الشر . وفي العادة هو يأتي الشر عن جهل لا عن فساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التي طالما انتقدها بجدّة ، وهي أنه لا أحد يعمل الشر مختارا } على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

- تعريفهم للخير تاما - لم يقل أرسطو من يعنيه بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من المحتمل أن يكون قد عنى الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه . وربما أمكن نسبة هذا التعريف الى "اسبنسيب" أو الى "أكرينوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط في أفلاطون ، فانه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" في شرحه لم يعزّه الى أحد بالذات ، ولكنه اكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٢ - هذه الغايات هي بالبساطة الاعمال ... فضلا عن الأعمال - هذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر فيما سيأتي في ٦ ب ٤ ، وفي السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ و ٦ . ولا شك في أن هذا التمييز مضبوط . وقد بينته اللغة اليونانية أحسن من لغتنا (الفرنساوية) فان اللفظ الدال على العمل المقصود لذاته في تلك اللغة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة مقابلة له .

§ ٣ — ومن جهة أخرى كما انه يوجد عدد كثير من الأعمال ، ومن الفنون ، ومن العلوم المختلفة ، توجد بقدرة غايات مختلفة : مثلاً الصحة هي الغرض من الطب ، والسفينة الغرض من العمارة البحرية . والظفر الغرض من العلم الحربى ، والثروة الغرض من العلم الاقتصادى . § ٤ — جميع النتائج من هذا القبيل ، هي على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها . وعلى هذا فلعلم الفروسية يتبع فن السروجية وجميع الفنون التى تخص استخدام الحصان . وكذلك هذه الفنون فى دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب . وأعمال أخرى هي كذلك خاضعة لعلوم أخرى . وفى جميعها بلا استثناء تكون النتائج التى يبيغها العلم الأساسى أرق من نتائج الفنون التوابع ، لأن النتائج الثانية لم يبحث عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى . § ٥ — على أنه لا يهيم أن تكون الأعمال ذاتها هي الغاية القصوى التى يعتمدها الانسان عند العمل ، أو أن يكون فيما وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما فى العلوم التى ذكرت . § ٦ — اذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائى نريد بلوغه لذاته ، ومن أجله كنا نطلب كل البقية . واذا كنا من جهة أخرى لا نستطيع فى تصميماتنا أن نرقى دائماً الى سبب جديد ، وذلك مما يضع به المرء فى اللانهاية ،

§ ٤ — العلم الاساسى — هذه التبعية من بعض الفنون للبعض الآخر هي حقة . واذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلا جل أن يصل الى هذه النتيجة ، وهي أن كل الخيرات الجزئية التى يطلبها الانسان تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويفوقها ، وأن درس الخير الأعلى هو الموضوع الخاص لعلم السياسة . وهذه النتيجة مذكورة بالنص فيما سياتى .

§ ٥ — على أنه لا يهيم — أظن أن هذه الفكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يليها لا بما يتقدمها ، كما فعل مترجمون كثيرون حتى ”أوسطراط“ فى شرحه . وإن الشرح المنسوب الى ”أندرونيخوس الرودمي“ الذى نشره ”هنسيوس“ قد مر بهذا الفرق الدقيق من غير أن يقف عليه .

ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ - أفلا يلزم البتة التفكير أيضا - لأجل نظام الحياة الانسانية - في أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا ؟ وأن نكون بحيث نقوم اذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا ؟

§ ٨ - اذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول - ولو لم نأت إلا برسم بسيط - أن نحدد ما هو الخير، وأن نبين من أى علم ، ومن أى فن هو .

§ ٦ - والخير الأعلى - عاب " كنت " نمط أرسطو والأقدمين على العموم الذى يخصص فى البحث بادئ بدء عن الخير الأعلى ثم إلزام الارادة به بعد ذلك على أنه قانون أخلاق (انتقاد العقل العملى ص ٢٣٢ و ٢٣٥ من ترجمة برنى) . ويظهر على أرسطو أنه أجاب سلفا على هذا الانتقاد بأن أوضح ما يمكن أن يترتب من المنفعة العملية على البحث عن الخير الأعلى واكتشافه . من المحقق أن الشخص اذا كان له اعتقادات جازمة فى هذه النقطة ، وكان مقتنعا منذ شبابه بأن الغرض الحقيقى للحياة الانسانية إنما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة ، فان سلوكه بأكمله يصير منتظما ، وبمعزل عن كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملا ومن غير أن يحقق الخير الاعلى - وهو محال على الانسان - فانه يشناق بلا انقطاع الى الكمال ، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . وانى لا أعلن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك ، وأرى هذا المبدأ ممدوحا ناضعا معا اذا سلم نمط من النقد . وانى لا أزعج على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الأخلاق ، ولكنى لا أعيب على الاطلاق هذا النمط الذى يمكن أن يأتى بالثمرات الطيبة . وربما يكون " كنت " قد ترك نفسه ينساق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغي . ولم لم يجد فى المذاهب الاخرى « استقلال الارادة » بالغ فى معاملتها بالقسوة .

§ ٧ - كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا - تشبيه بديع عملى .

§ ٨ - رسم بسيط - راجع ما يلى فى أول الباب الخامس . يشعر المرء أن أرسطو ليس مخدوعا على ما تتناوله نظريته ، ولا على مذهبه الخاص . وإنه فيما يلى سيصير أرقصى عليه من ذلك ، اذ يتشبهى تواضعه الى ما يقرب من الظلم .

§ ٩ - نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسى أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ - فإنه فى الواقع هو الذى يعين ما هى العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هى التى يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أى حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك الى أن العلوم الأعلى مكانة فى الشرف هى تابعة للسياسة ، أعنى العلم الحربى والعلم الإدارى والبيان . § ١١ - ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذى يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ - هذا هو على التحقيق علم السياسة - هذا خطأ بين قد نبه عليه "غرف" فى التنبهات القيمة التى أضافها الى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فان السياسة تسير الممالك ، ولكنها ليست هى التى تصنع الأدب ، وليست هى المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير . بل الأمر على الضد ، فليست السياسة شيئا اذا كانت لا تلتقى مبادئها الأساسية من علم الأخلاق ، واذا كانت لا تتجهت فى اتباعه . وان البراهين التى يأتى بها أرسطو ، ليعض السياسة فوق علم الأخلاق ويجعلها علم العمران الأساسى هى قليلة الجدوى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجمعيات فى حين أن علم الأخلاق يختص بالفرد . ولكن الأمر هنا ليس بصدد العدد . ولما أن الجمعيات انما تتكون من الأفراد ، فينبغى معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شئ . والابقيت القواعد التى تطبق على المجموع غير واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أفلاطون فى الخطأ الذى وقع فيه هنا أرسطو وكثير غيره على أثره . بل درس المملكة والسياسة على نور علم الأخلاق .

§ ١٠ - فإنه فى الواقع هو الذى يعين الى أى حد ينبغي أن يعلموها - على هذا تكون السياسة هى التى قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه . وحينئذ يرجع بالأمر الى ذلك المبدأ السفسطائى الذى طالما حاربه أرسطو نفسه (راجع مايل) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذى يكون ويحدد الخير والشر .

- العلم الحربى والعلم الإدارى - من الغريب أن يوضع علم الاخلاق فى صف العلم الحربى .

§ ١١ - ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم - هذا حق . ولكن اذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فانها ليست هى الواضحة لها ، وأقل من ذلك وضعا لعم الاخلاق .

الأخرى. وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للإنسان .

§ ١٢ - ومع ذلك فإن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة .

على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمائنه هو شيء أعظم وأتم . إن الخير حقيق

بأن يجب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق

على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها .

§ ١٣ - حينئذ سندرس جميع هذه المسائل في هذا المؤلف حتى يكاد يكون

مؤلفا في السياسة .

§ ١٤ - يقال على هذه المادة كل ما هو ممكن أن يقال اذا عولجت بكل

الوضوح الذى تستدعيه . ولكنه لا ينبغي أن يتعم الضبط في كل مؤلفات العقل

بقدر سواء ، أكثر مما يتعم ذلك في كل مصنوعات اليد . فإن الخير والعادل ،

الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة ، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

- يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي - تلك هى النتيجة المتطرفة وغير المسبلة لهذه النظرية . ولم يكن

على أرسطو الا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية ، ليقتنع بأن السياسة تخطئ غرضها أكثر مما يخطئ

الأفراد أغراضهم على ما هم عليه من ضعف ونقص .

§ ١٢ - الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة - هنا يؤوب أرسطو الى الحق أكثر ، ولكن

مع ذلك فإن عظم المملكة لا يزال يعنيه . ولا يرى أن الفضيلة هى أكل في الفرد بكثير مما يمكن أن تكون

أبدا في الجمعية الاحسن نظاما . وإن سقراط ليستطيع دائما أن ينعى جميع الممالك أن تساويه في الفضيلة .

§ ١٣ - حتى يكاد يكون مؤلفا في السياسة - في آخر الكتاب العاشر يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو

يرى كل مؤلفه في الأخلاق كقائمة بسيطة لمؤلفه في السياسة . وأنه يزعم أنه بالسياسة يكمل « فلسفة الأشياء

الانسانية » كما يقول .

§ ١٤ - إن الخير والعادل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة - هذا ليس إلا جزءا ضئيلا من

السياسة ، في حين أنه هو كل موضوع علم الأخلاق .

- كثيرة التباين - إن علم الأخلاق متى فهم حق فهمه هو أقل خلافات من السياسة بكثير . وإن له

عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا تنزعج .

الى حدّ أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخير يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لهما أى أصل فى الطبع. § ١٥ - اذا كانت مع ذلك انخيارات نفسها يمكن أن تثير خلافا شديدا فى الآراء وضلالات كثيرة الى هذا الحدّ. فذلك بأنه يقع فى الغالب أن الناس لا يجنون منها الا الشر. فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثرواتهم، كآخرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم. § ١٦ - على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه، ينبغى أن يعرف أن يكتفى برسم للحقيقة ككيف نوعا. ومتى كان التدليل غير وارد الا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك.

§ ١٧ - وبهذا التحفظ السمع فقط ينبغى أن يتقبل كل ما سنقوله هنا. وإن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط فى كل نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذى يعالج. وربما يكون من وضع الشيء فى غير محله أن ينتظر من الرياضى احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل.

§ ١٦ - رسم للحقيقة ككيف نوعا - هذا ينبغى بعدم الثقة فى علم الأخلاق فوق ما يلزم. على أن أرسطو نفسه له فى مؤلفه من التحاليل ما هو على أكل ما يكون من الضبط.

§ ١٧ - أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل - إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة، فإن علم الأخلاق يمكن أن تكون له هذه الاستدلالات. وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون متبعة تماما كاستدلالات أى رياضى. وهذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف معا.

١٨ § - للانسان الحق دائما في الحكم على ما يعرفه ويكون فيه قاضيا طيبا .
ولكن للحكم على شيء خاص ينبغي أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشيء .
ولإجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بمجموع الأشياء . من
أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جديا . فانه ليس له
تجربة في شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تستغل السياسة وتستخرج
نظرياتها . ينبغي أن يزداد على هذا أن الشباب الذي لا يستمع إلا لشهواته يستمع
لأمثال هذه الدروس عبثا وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذي يرمى اليه علم السياسة
ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملي قبل كل شيء .

١٩ § - حينما أقول الشباب أعنى شباب العقل كما أعنى شباب السن ، فإنه
لا فرق البتة في هذا الصدد . لأن العيب الذي أنبه اليه لا يتعلق بالزمن الذي عاشه
الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة ، وأنه لا يترك
قياده إلا لها جريا وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء
عقيمة تماما ، كما هي بالنسبة للناس الذين هم في ثورة الغضب يفقدون كل سلطان
على أنفسهم . وعلى الضد من ذلك الذين يسرون رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ،
أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيرا من درس السياسة .

٢٠ § - ولكن لنقتصر على هذه الأفكار الاولية في الحكم على أخلاق أولئك
الذين يريدون تعاظم هذا العلم ، وعلى الكيفية التي بها يتلقون دروسه ، وعلى الموضوع
الذي نتصدي له هنا .

١٨ § - الشباب قليل الصلاحية - الفكرة صحيحة ، ولكنه استطراد قليل الفائدة ، وقد عابه "غرف"
وله في ذلك بعض الحق .

١٩ § - من درس السياسة - وبالسبب عيه من درس الأخلاق الذي يقتضى أكثر من ذلك
تلطيف الشهوات .

الباب الثانى

فى أن الفرض الأسمى للانسان باجتماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء فى طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتهاا إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التى يعيشها ، فالبحت عن الذات كاف فى نظر العالمى ، وحب المجد نصيب الطبايع الراقية وكذلك حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة - احتقار الثروة .

١ § - لنعد الآن من جديد الى موضوعنا الأول . ما دامت كل معرفة وكل تصحيح يعزمه عقلنا ، يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما ، فلنوضح ما هو الخير الذى على رأينا تبحث عنه السياسة ، وبالتيجة الخير الأعلى الذى يمكننا أن نتبعه فى جميع أعمال حياتنا . ٢ § - وإن اللفظ الذى يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا . فالعالمى كالناس المستنيرين يسمى هذا الخير الخير الأعلى السعادة ، وفى رأيهم العام ان طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الانسان سعيدا .

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير : الباب الأول والثانى . وفى الأدب الى أو يديم : الكتاب الأول الباب الأول والثانى والثالث .

١ § - الخير الذى على رأينا تبحث عنه السياسة - بقية الخطأ الذى ارتكب فى الباب السابق . - فى جميع أعمال حياتنا - إن جزءا عظيما من حياة الأفراد وأحسن أجزائها لا يدخل بالضرورة تحت نظر المملكة . إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذى لا يستطيع أن يتدخل فى حياتهم الأخلاقية . ومع ذلك فن السهل أن يرى أن سبو أرسطو هذا يتصل بجميع أوهام الأقدمين فى أمر الروابط بين المملكة والفرد . وهذه المزاوم لم تكن كلها باطلة ، بل إنها قد ساعدت كثيرا على جميع عجائب الوطنية القديمة . ومن هذه الجهة تستحق كل احترامنا .

٢ § - هذا الخير الأعلى السعادة - لاشك فى أن العالمى يخلط فى لفته بين الخير الأعلى وبين السعادة ، لكن لغة الفيلسوف ينبغى أن تكون أضبط ، فلا ينبغى لأرسطو أن يتكلم كما يتكلم العالمى إلا أن يريد أن

§ ٣ - لكن انقسام الآراء انما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة ، العامى بعيد جدًا عن أن يكون على وفاق مع الحكماء . § ٤ - فالبعض يضعونها فى الأشياء الظاهرة والتي تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والتشريف ، فى حين أن آخرين يضعونها موضعاً آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عينه يتغير على الغالب فى هذا الموضوع . فالمريض يرى السعادة فى الصحة ، والفقير فى الثروة ، أو اذا كان الانسان مدركا جهله ، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوفة ، ويعملون منها صورة أعلى من الذى يتصورها هو . § ٥ - ولقد ظن أحيانا أن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر فى ذاته ، هو العلة الوحيدة فى أن كل هذه الأشياء الثانوية هى أيضا خيرات .

§ ٦ - إن البحث وراء جميع الآراء فى هذه المادة قد يكون تعباً لافائدة فيه ، وإنما لنقتصر على أكثرها انتشاراً ، أعنى الآراء التى يظهر أن لها قسطاً من الحق والوجاهة .

§ ٧ - على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فرقاً عظيماً بين النظريات التى تصدر عن المبادئ ، والتى تنتهى الى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون فى أن

لا يميز بين السعادة والفضيلة ! ومن الصعب أن يوجد فى أفلاطون إبهام فى التعبير يمكن أن يقضى الى مثل هذا الخلط . ولكن أرسطو فى الواقع يبعد عن أستاذه ، ويقول فى أهمية السعادة .

§ ٤ - يضعونها موضعاً آخر - إن قوله « موضعاً آخر » عام ، وكان يمكن أرسطو أن يحقق أكثر من ذلك بأن يقول : العلم والفضيلة والتبصر ... الخ .

- يتغير على الغالب - تلك ملاحظة حققة ، وكل واحد منا أمكنه فى غالب الأحيان أن يفتن نفسه بصحتها .

§ ٥ - ولقد ظن أحيانا - إنما هو أفلاطون الذى يعنيه أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ٧ - وقد كان الحق مع أفلاطون - لقد حار المفسرون فى تعيين الفقرة التى يشير إليها أرسطو . ويظهر لى أنها تطبق تماماً على المناقشة الكبيرة فى الكتاب السادس من الجمهورية التى دارت على النهج المنطقى

يتساءل ويبحث عما اذا كان النمط الحقيقى يمحصر فى الصدور عن المبادئ أوفى الصعود اليها . والشأن فى ذلك كالشأن فى مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة الى الحد، أو بالعكس من الحد الى القضاة .

§ ٨ ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالاضافة اليها وإما بصفة مطلقة . ربما يلزمنا أن نبتدى بالتى هى مشهورة بالنسبة اليها . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأى كان يريد أن يدرس دراسة متبعة مبادئ الفضيلة والعدل ، وبالجملية مبادئ السياسة .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل الأشياء إنما هو الواقع . وإذا كان الواقع نفسه معروفا دائما بالوضوح الكافى ، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود الى علته . فحتى تمت للانسان المعرفة التامة للواقع ، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل ، وإما على

الذى يصعد الى المبدأ ، وعلى هذا النمط الآخر الذى يصدوره عن الفروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يجعل الوصول الى نتائج قليلة المانة كذلك . (ر. الجمهورية الكتاب السادس ص ٥٩ والكتاب السابع ص ١٠٦ من ترجمة كوزان) .

§ ٨ مشهورة على وجهين هذا تمييز عادى عند "المشائين" . راجع على الخصوص كتاب الأنبياء الأخيرة ، الكتاب الأول ، الباب الثانى ف ١١ فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة اليها هى تلك التى يعرفنا الحس بإياها ، والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الاطلاق هى الأشياء البديهة عند العقل ، وهى الأبعد عن الحساسية .

- مبادئ السياسة - كان المنتظر أن يقول بالأولى "مبادئ علم الأخلاق" . ولكن أرسطو مازال مقتنيا نظريته .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل شئ . إنما هو الواقع - الواقع ليس المبدأ الحق بل هو النقطة التى يتبدأ السير منها . ومن الغريب أن مؤلف الميثافيزيقا (ماوراء الطبيعة) يذهب الى حد أن يهدر استقصاء العلل تقريبا .

الأقل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الانسان بحيث لا يعرف
لا الواقع ولا العلة ، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هيزيود" هذه :

"الأحسن أن يقود الانسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا
يفعل للوصول الى الغرض الذى يبغيه ، وحسن أيضا أن
يتبع رأيا حكما لغيره ، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم
الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأنرق الذى يتركه كل أحد"

§ ١٠ - لكن لنرجع الى النقطة التى حدنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الانسان له معنى من الخير ومن السعادة بما
يلقى من العيشة التى يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامة الغليظة اذن ترى السعادة
في اللذة ، ومن أجل هذا هى لاثمب إلا العيشة في ضروب الاستمتاع المادى .
ذلك في الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص
تمييزها . أولها هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا ، ثم العيشة السياسية أو العمومية ،
وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

§ ١١ - وإن أكثر الناس على ما يظهرهم على الحقيقة عبيد يختارون محض

ذوقهم عيشة البهائم . وإن ما يعطيهم في ذلك بعض الحق ، ويرتد لهم فعلهم فيما يظهر ،

- حكمة "هيزيود" هذه - "الأعمال والأيام" ٣٩٣ طبعة "هينسيوس" . البيت الثانى الذى
رواه هنا أرسطو ليس من شعر "هيزيود" على ما يظهر ، وإن كان قد قبله "هينسيوس" في طبعة ، إلا أنه
نبه على أنه مشكوك فيه . والظاهر أن التحريف والدخيل قديم جدا مادام يصعد على الأقل الى زمن أرسطو .

§ ١٠ - التى حدنا عنها - أحسن أرسطو نفسه بالاستطراد الذى استطرده .

- خطأ تاما - هذا يمكن أن يكون خطأ تاما ولكنه خطأ طبيعى . وإن هذه المعانى بعينها قد حصلت

في الأدب الى أريديم الكتاب الأول الباب الرابع - .

§ ١١ - إن أكثر الناس - تبينه أرسطو هذا يمكن أن يكون في زمنا أقل صدقا منه في زمنه . ولكن

هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يسلموا أنفسهم الى الإفراطات الجذرية "بسادانا پال".

§ ١٢ - على ضد ذلك العقول الممتازة النشيطة حقا تضع السعادة في المجد . لأن هذا هو في الغالب الغرض العادى للحياة السياسية . غير أن السعادة مفهومة على هذا النحو هى شىء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التى يزعم البحث عنها هنا . فان المجد والتشريف يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذى يتقبلها . فى حين أن الخير كما نعلنه هو شىء شخصى محض ، ولا يمكن إلا بغاية الصعوبة نزعها عن الرجل الذى هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان فى الغالب لا يظهر عليه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذى يتخذه من فضيلته الخاصة . يبنى الانسان أن يحوز إكرام الناس العقلاء والملاّ الذى هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزاء الوافى للأهلية التى يقدرها لنفسه .

§ ١٣ - أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى فى أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها المنزلة الرفيعة على المجد الذى يسعون اليه . وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هى بالأولى الغاية الحقة للانسان لا الحياة السياسية . ذير أن الفضيلة نفسها هى بالبديهى ناقصة جدًا متى كانت منفردة، لأنه ليس محالاً أن حياة المرء الملى بالفضيلة لا تكون إلا نومًا طويلاً وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضا أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

لدوء الحظ لايزال أكثر مما ترغب فيه الفلسفة . فان موضوع الفلسفة وظفرها هو أن يقل تدريجيا عدد هؤلاء الخلاق غير المهذبين .

- ساردانا پال - لاشك فى أن "شيشيرون" كان تحت نظاره هذه الفقرة (تيسكولامس ك. ٣٥٠ ص ٦٩١)

§ ١٣ - ملء بالفضيلة - من الصعب أن يتصور ماذا تكون فضيلة الانسان المدفوق فى الثرم وعدم الفعل .

البتة تقرير أن الانسان الذى قد يعيش هكذا سعيد، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محضة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذى أفضنا الكلام عليه فى موسوعاتنا .

§ ١٤ - الصنف الثالث من العيشة بعد اللذين فخصناهما آنفا هو العيشة التأملية والعقلية، ندرسه فيما يلى .

§ ١٥ - أما العيشة التى لا يقدر الانسان فيها لنفسه الا أن يثرى، فتلك هى ضرب من القسر والجهد المستمرين . غير أن الثروة بالديهي ليست هى الخير الذى نبحث عنه . فان الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فان الصنوف المختلفة للحياة التى تكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تُتخذ الغايات الحقة للحياة الانسانية . لأن الانسان لا يحبها إلا لذاتها على الاطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هى الحقة على رغم جميع المجادلات التى كانت هى موضوعها . لكن لنترك الآن كل هذا الى جانب .

- قضية شخصية محضة - ر . حد القضية الشخصية فى الطوبى أو البرهان . الكتاب الأول الباب الثانى ف ٥ و ٦ ان القضية النظرية هى دائما على شئ . من الإشكال ان لم تكن على شئ . من الباطل . - فى موسوعاتنا - قلت «موسوعاتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالضبط . ولستأعرف على التحقيق ماهى موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها «ديوجين» اللايرنى فى فهرسه وهى مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعة ديدو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أعطى «أوسطراط» ايضا آخر، فعلى رأيه أن اسم «أنسليك» قد أطلق على أشعار لأرسطو كانت تبتدئ وتنتهى بطريقة واحدة . وقد انقرد «أوسطراط» بهذه الرواية . § ١٤ - فيما يلى - ر . الكتاب العاشر الباب السابع .

§ ١٥ - الثروة ليست هى الخير - يمكن أن يرى فى الكتاب الأول من السياسة فى الباب الثالث والرابع معان مماثلة تماما، وهى تحتاج الى التفات عظيمة .

الباب الثالث

المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب ("المثل") لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيثاغوريون أو "إسفنسييف" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز - أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الإنسان ويستعملها .

§ ١ - ربما يكون ملائماً أن ندرس الخير في معناه العام ، فنذكر اذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فاني لا أخفى أن بحثا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب « المثل » قد وضعه أشخاص أعزاء علينا^{أفلاطون} . ولكن لا شك في أنه سيعلم وسيرى كواجب حقيقي من جانبنا أننا لصالح الحق نتنقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعى أني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضا علينا أن نؤثر الحق .

- الباب الثالث - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الأول . الادب الى "أويديم" الكتاب الأول الباب الثامن .

§ ١ - بالنسبة لنا من الحرج بموضع - لا يتخذ أرسطو دائما مثل هذه الاحتراسات عند الطعن على أستاذه .

- الصداقة وبين الحق - هذه الفكرة قد كررت منذ أرسطو ألف مرة وإنما لفكرة جميلة . ولقد استعارها أرسطو من أستاذه نفسه ، لأن أفلاطون وهو يعتذر من انتقاده "هوميروس" يقول : "يجب على المرء أن يعي الحق أكثر من رعايته رجلا" (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ ترجمة كوزان) . ويفكر المسيو "كوزان" أن هذه هي أصل جملة أرسطو . وقد نبه "كامپارايوس" هذا التنبيه بعينه .

§ ٢ — إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا « مثلاً » للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة، تقول إلماعا : إن هذا هو الذى كان يمنعهم من أن يفترضوا « مثلاً » للأعداد . فالخير مقول على السواء فى مقولة الجوهر ، وفى مقولة الكيف ، وفى مقولة الاضافة . ولكن ما هو فى ذاته أعنى الجوهر هو بطبعه نفسه سابق على الاضافة ما دام أن الاضافة هى زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يقرر بين جميع هذه الخيرات « مثال » مشترك .

§ ٣ — نضيف الى هذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور « الكائن » نفسه . حينئذ الخير فى مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفى مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفى مقولة الكم هو المقياس ، وفى مقولة الاضافة هو النافع ، وفى مقولة المتى هو الفرصة ، وفى مقولة الأين هو الوضع المنتظم . والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حينئذ بالبداية الخير ليس ضربا من العام المشترك لجميعها . إنه ليس واحدا ، لأنه إن يكنه ، فانه لا يوجد فى كل المقولات ، بل يكون فى واحد فقط .

§ ٢ — إن الذين أدخلوا هذا الرأي — الرد الاول : على حسب أفلاطون نفسه لا توجد مثل للأشياء التى هى تابعة بعضها لبعض مثل سابقة ولاحقة . وإذن على حسب أرسطو الخيرات هى تابعة هكذا فى المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الاضافة . إذن لا يوجد مثال للخير فى ذاته . وعليه تكون نظريات أفلاطون نفسها مقننة إياه .

§ ٣ — نضيف الى هذا — الرد الثانى : الخير ليس واحدا ما دام أنه موزع ومختلف فى المقولات المختلفة .

§ ٤ — وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تندرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حيثئذ علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب . وعلم المقياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجباز فيما يختص بالتمرينات .

§ ٥ — قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء في ذاته ، وماذا يعنى بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للانسان في ذاته ، وبالنسبة للانسان ، الحد هو حد واحد بعينه ، وهو حد الانسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . وإذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة ، لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ — كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير في ذاته هو أكثر خيرا من كل

§ ٤ — وفوق ذلك — الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة لهذه الخيرات الخصوصية . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ — الشيء في ذاته — ضرب آخر من الردود : هذه ليست موجهة أيضا الى مثال الخير على الخصوص . بل هي موجهة على وجه العموم لنظرية المثل بأسرها . ومهما يقل أرسطو في ذلك ، فان هذا التعبير « في ذاته » ليس عبثا بقدر ما يتصوره . فانه يدل على العام الذي حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو في مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أساسى فيه . إن أرسطو لا يرى أن الانسان في ذاته والانسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تعبير أفلاطون هو أكثر ضلطا ، وكان يلزم أن يعترف له بالنضل من أجله لا أن يعاب عليه فيه .

خير آخر لأنه يكون أبديا، ما دام في جنس آخر أن بياضا يبقى سنين طويلا، لا يكون من أجل ذلك أشد بياضا من بياض لا يبقى إلا يوما واحدا . § ٧ - إن مذهب الفيثاغورثيين في طبيعة الخير يظهر لى أكثر قبولاً، إذ يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي فيها يضعون الخير أيضا . وهذا الرأي قد اتبعهم فيه "سفسيزيف" أيضا .

§ ٨ - لكن لتترك مناقشة هذه النقطة الأخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التنفيذ الذي قدمناه آنفا فيقال : إن المثل التي عمدنا الى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع، وإنها لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تُبتغى وتُحب وحدها، في حين أن الأشياء التي

§ ٦ - بياض يبقى سنين طويلا - هذا رد يوشك أن لا يكون جديا أن تلحق الأشياء المادية الصرفة بمثال الخير . المدة هي عنصر معتبر في مسألة الخير ، وإن أرسطو نفسه قد اعتد به في صدد السعادة والفضيلة .

§ ٧ - مذهب الفيثاغورثيين - ر . الميتافيزيقا الكتاب الأول الباب الخامس طبعة برلين ص ٩٨٦ ف ٢٤
§ ٨ - هذه النقطة الأخيرة - في محل آخر يعرض أرسطو مذهب الفيثاغورثيين في الميتافيزيقا في الكتاب الذي ذكرته آنفا . وعلى حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أفرد كتابا خاصا بفلسفة "سفسيزيف" و "زينوقراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقطة الأخيرة" لا تتعلق إلا بأبدية الخير، ولكن حينئذ لا أستطيع القول في أى مكان بالضبط تكلم عنه أرسطو إن لم يكن في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . وإن "أوسطراط" ليعطى لهذه الفقرة المعنى الأول أى المعنى الذى اعتمدته في ترجمتي .

- على هذا التنفيذ الذى قدمناه آنفا - النص ليس على هذا القدر من الضبط . وإن التأويل الذي أحبطه هو أيضا تأويل "أوسطراط" .

تنتج هذه الخيرات، أو التي تساعد على حفظها بأى وجه كان، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده لا تسمى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ - حينئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبديهى أن يؤخذ على معنى مزدوج . فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بذواتها، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نفصل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك، ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذا الفهم هي حقيقة بينة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ - ولكن بديا ما هي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تُبتغى أيضا ولو كانت منعزلة مثل افكر ورأى ، أم هل هي أيضا اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص ؟ هي تلك الأشياء التي يمكن أن تبتغى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للمثال وللثال وحده ؟ وحينئذ يصير المثال عبثا وغير مفيد البتة .

§ ١١ - ولكن اذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضا خيرات في ذاتها

§ ٩ - على معنى مزدوج - تقسم الخيرات هذا يشابه التقسيم الذي أجراه أرسطو فيما سبق على الافعال، الباب الأول الفقرة الثانية .

- تحت مثال واحد - كما يريد أفلاطون .

§ ١٠ - عبثا وغير مفيد البتة - لم يعبر أرسطو عن فكرته إلا بالنصف ، فان المثال يكون عبثا وغير مفيد اذا رُدَّ الى ذاته وحدها ، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عينت آفا .

§ ١١ - خيرات في ذاتها . الخيرات التي تبتغى لأجل ذواتها فقط وبصرف النظر عن كل نتيجة أخرى .

يلزم أن يكون حدّ الخير بصراحة في كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه تحدّ البياض الذى هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والإسفيداج . وإذن بالنسبة للتشارييف والفكرة واللذات تكون الحدود أغيارا مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هى خيرات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئا من المشترك الذى يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٢ - ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيرات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسماؤها (المشتركة) وهذه المبهمة التى تخلفها المصادفة . فهل هى مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أولأنها ترمى جميعا إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلا النظر فى الجسم له مشابهة بالفهم فى النفس . ومثل الشيء الفلانى الآخر له مشابهة بالشيء الفلانى الآخر .

§ ١٣ - ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط المرغوب تتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال . لأنه إذا كان الخير الذى يسند الى أشياء بهذه

- تكون الحدود أغيارا - وهذا اعتراض جديد على نظرية المقولات الكلية : الأشياء التى تكون حدودها مختلفة لا يمكن أن يكون لها معقول كل واحد . وهذا الاعتراض هو أيضا أقل أثرا من السابق . لأنه اذا كان حد كل واحد من الخيرات الخصوصية التى يذكرها أرسطو هو مخالف ، فان حدها من جهة كونها خيرات عام لها ، وبالنسبة واحدة فيها جميعا . فى الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اعتراضه .

§ ١٣ - جزء آخر من الفلسفة - الميتافيزيقا أوالكاثيغورياس أى المقولات العشرة .

- وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال - أى إحالة مناقشة هذه النظرية على الميتافيزيقا إلى التصورات المحضة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلا .

الكثرة ويجعل عاما لها جميعا هو واحد كما يُدعى، أو اذا كان شيئا منفصلا موجودا بذاته، فان من الواضح تماما من ثم أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه . وإذن فالذى نبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل إليه .

§ ١٤ - ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التي تلائمنا، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أكثر . متى تتورنا في هذه النقطة .

§ ١٥ - ومع اعترافى بأن هذا الرأى على شىء من الوجاهة عظيم يجب علىّ مع ذلك أن أقول : إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التي تقدمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمى إلى خير تطلبه ، ولو أنها تميل إلى سد حاجتنا، فانها مع ذلك تهمل دراسة الخير في ذاته ، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

§ ١٤ - من المنفعة الكبرى - لم يكن لأفلاطون غرض آخر في نظرية « المثل » ، ولم يدرس البتة المعنى العام للخير إلا لأجل أن يحسن فهم الخير وتعاطيه في الحياة العملية . فان « الفيدون » و « الجمهورية » و « القوانين » تثبت ذلك . ومن الغريب أن تليذه ينكر فكرته تماما على هذا النحو . - صالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج - مقارنة مشابهة للقارة التي استخدمها أرسطوفيا سبق في الباب الأول في الفقرة السابعة .

§ ١٥ - ترمى إلى خير تطلبه - ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص بطلبه ، فلا ينبغي لها أن تشغل بالخير على وجه العموم . وقد يكون غريبا وخطرا أن الطب عوضا عن أن يشغل بآباء الصحة ، يذهب فيحقيق

§ ١٦ - وليس أسهل من أن يُرى ماذا ينفع الحائك والبناء في فنهما الخاص معرفة الخير في ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدر عادة الصحة ، فإنه لا يقدر إلا صحة الانسان ، أو بعبارة أحسن إنه يقدر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

في الخير كما يمكن الفلسفة أن تفعله - ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم تكون وظيفته دراسة الخير على العموم ، وعلى الخصوص الخير الأخلاقى ، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر في نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سفرا لعلم الاخلاق ، والطبيب يؤدي وظيفته أحسن كلما كان فيلسوفا أكثر . أى أن المعرفة العامة للخير تنفعه تماما في أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذى يسعى اليه .

§ ١٦ - أحسن طبيب - يظهر أن مثل "أبقراط" كان يجب أن ينبه أرسطو الى أن التصور الذى تصوّره هنا ليس حقا تماما - الحائك . البناء ... الطبيب ... ليس صحيحا تماما أنت يعزل الفنى عن الانسان . فان الخلق الشخصى للفنى ، له دائما تأثير كبير في كيفية فهم فنه وتنفيذه .

وقد رأى "غرف" أن أرسطو في جداله في نظرية "المثل" لافلاطون كان دقيقا غير واضح . وإن هذا التعيب حق ، ولكن "غرف" ذهب أبعد مما ينبغى ، اذ ظن أن دقة عبقرى مثل أرسطو لا تستأهل الشرح والتفسير .

الباب الرابع

الخير في كل صنف من الأشياء، هو الغاية التي لأجلها يُعمل الباقي - السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للإنسان، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفضيلة

§ ١ - لنعد مرة أخرى إلى الخير الذي نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون: بدأً الخير يظهر مختلفاً جداً تبعاً لصنوف العمل المتنوعة، وتبعاً للفنون المختلفة. وحينئذ هو غير في الطب، غير في فن الحركات العسكرية، وهكذا بالنسبة لجميع الفنون بلا تمييز. فما هو إذن الخير في كل واحد منها؟ أليس هو الشيء الذي من أجله يصنع كل الباقي؟ في الطب مثلاً هو الصحة، وفي فن الحركات العسكرية هو الظفر، وهو البيت في فن العمارة، وهو غرض آخر في فن آخر. لكن في كل فعل، وفي كل تصميم أدبي، الخير هو الغاية نفسها التي تُتبع. ودائماً من أجل تلك الغاية يفعل الإنسان باستمرار كل الباقي. وبنتيجة بيّنة إذا كان يوجد لكل ما يمكن للإنسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تُتجه كل أفعاله، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه. وإذا كان يوجد عدّة غايات من هذا القبيل، فتكون إذن هي الخير.

- الباب الرابع - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الرابع. والأدب إلى أويديم. الكتاب الأول الباب الرابع والكتاب الثاني الباب الرابع.

§ ١ - الخير الذي نبحث عنه. الخير في تطبيقاته، الخير العمل.

- في كل فعل... في كل تصميم أدبي - هذه هي بعينها الكلمات التي استعملها أرسطو في أول هذا المؤلف (ر. الباب الأول ف ١). وأنه يذكر هو نفسه في الفقرة الآتية أنه يرجع إلى النقطة التي ابتدأ منها، ومن الطبيعي أن يكرر تعابير الخاصة.

§ ٢ — حينئذ بعد هذا الدور الطويل تؤدي مناقشتنا الى النقطة عنها التي كنا صدرنا منها . لكن يلزمنا أن نجتهد في إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

§ ٣ — كما أنه توجد غايات متعددة على ما يظهر لي ، وأنتا نستطيع أن نبني بعضها من أجل الأخرى ، كالثروة مثلا والموسيقى وفن الناي وعلى العموم جميع هذه الغايات التي يمكن أن تسمى آلات ، فمن البديهي أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها . ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا ، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا ، فهو على التحقيق الخير الذي نبحث عنه . وإذا وجد عدة أشياء من هذا القبيل ، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

§ ٤ — فعلى هذا المعنى ، الخير الذي يجب أن يبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي يبحث عنه لأجل خير آخر . وإن الخير الذي ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فإن الكامل والنهائي والتمام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه .

§ ٥ — لكن هاك على التحقيق الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر ، فانه لأجلها ، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نظرا الى شيء آخر . بل على

§ ٣ — اذا كان يوجد ... لقد عبر أرسطو عن هذا الشك عدة مرات ، وسيعبر عنه عدة مرات أيضا . ولقد كان يجب عليه أن يعبر بأكثر صراحة . فان الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا غرض واحد . فترك الناس يظنون أنه يمكن أن يكون لها عدة أغراض فتح لباب اللادورية والخطأ .

§ ٥ — السعادة — يستبدل أرسطو معنى السعادة بمعنى الخير ، وهذا هو كل الفرق بين أدبه وأدب أفلاطون وقصوره عن مركز أستاذه . إنه لا يستطيع أن تعار هذه الفقرة أكثر مما ينبغي من الالتفات .

الضد متى نحن نطلب التشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فاننا نبغى بلا شك كل هذه المزايا لذواتها ، مادام أننا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى نرغب على التحقيق فى كل واحد منها ، ولكننا مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة ، لأننا نظن أن هذه المزايا المختلفة تستطيع أن تحققها لنا ، فى حين أنه لا أحد يمكن أن يبغي السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شيء كان سواها .

§ ٦ — على أن هذه النتيجة التى وصلنا اليها آنفا يظهر انها تنتج على السواء من معنى الاستقلال الذى نسنده الى الخير الكامل ، الى الخير الأعلى . ومن الواضح أننا نعتقد أنه سيستقل عن كل شيء . وحينما نتكلم على الاستقلال لانغنى أننا نقصره على الانسان الذى يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه مادام الانسان هو بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . § ٧ — لاشك أن فى هذا مقياسا يلزم معرفة التزامه ،

لاشك فى أن البحث عن السعادة ليس محظورا على الانسان . ولكن نظرا الى أنه لا يمكن انكار أن السعادة يجوز أن يضحى بها للواجب وبغير إلا اذا كان المرء فاسد الأخلاق . فينتج من ذلك جليا أن الواجب هو أرقى من السعادة . ولكن نخذ لغة أرسطو نقول : انه أكثر نهائية وأكمل منها . اذا أريد جعل السعادة والخير متعدين ، فلا تكون المسئلة إذن إلا مسئلة أفاظ . ومع ذلك يلزم الأخذ باللفظ الأضبط والتكلم دائما على الخير لا على السعادة حتى يتق كل إيهام . على أن السعادة كما يحتملها أرسطو هنا تكاد لا تكون أقل إيهاما من "مثال" الخير الذى طالما انتقده على أفلاطون .

§ ٦ — الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ... الخ — أفكار شريفة حققة ، وإنها لنادرة فى الزمن القديم .

— بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . ر . السياسة حيث فيها هذا المعنى الجليل محصل بألفاظه ك ١ .

لأنه اذا امتدّت هذه العلاقات لتتناول الأصول أولاً ، ثم الفروع من كل الدرجات ، ثم أصدقاء الأصدقاء ، فذلك رفع للأشياء الى اللانهاية . ولكننا سنفحص مرة أخرى هذه المسائل . والآن فان ما نعى بالاستقلال هو هذا الذى ، مأخوذاً على انفراده ، يكفى لصيرورة الحياة مرغوباً فيها ، ويجعل أن لا حاجة بها الى شيء أيا كان . فهذا بالضبط على رأينا هو ماهية السعادة . § ٨ - لنقل فوق ذلك : إن السعادة من أجل كونها مرغوباً فيها أكثر من كل الأشياء لا حاجة بها الى أن تؤلف عدداً مع شيء أيا كان ، فاذا وجب أن يضاف إليها أى شيء كان ، فن البين أنه يكفى الجمع بينها وبين أصغر الخيرات حتى يصير هو أيضاً مرغوباً فيه أكثر مما كان . لأنه حينئذ هذا الذى يضاف إليها يأتى بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظر . مادام أن خيراً أكثر هو دائماً مرغوب فيه أكثر من خيراً أقل . على هذا فالسعادة هى إذن على التحقيق شيء نهائى كامل مكتف بنفسه . مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ - لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هى بلا معارضة أكبر الخيرات ، الخير الأعلى ، يمكن أن يرغب مع ذلك فى معرفة طبعها بما هو أكثر جلاء .

§ ٧ - مرة أخرى - قد يكون من الصعب أن نعين بالضبط المكان الذى عاج فيه أرسطو هذه المسئلة . أغز أنه فى نظرية الصداقة . فان أرسطو قد بحث فيها عن الحد الذى يجب على المرء أن يحدّد به علاقته لأجل أن يؤدى كل هذه الواجبات على الوجه الكامل . ما لى لك ٨ ف ٦ و ٩ و ١٠

§ ٨ - أن تؤلف عدداً - هذه الفقرة يظهر لى أنها جلية جداً وان كانت قد حيرت المفسرين كما نبه على ذلك المسيو "رل" ج ٢ ص ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول ببساطة : إنه لا حاجة الى أن يضاف شيء أيا كان الى السعادة لتكون مرغوباً فيها بذاتها .

- غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان - إنما الخير لا السعادة هو غاية جميع الأعمال على رأى أرسطو

§ ١٠ - ان آكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام انما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان . حينئذ كما أنه بالنسبة للموسيقى وللمصور التماثيل ولكل فنى ، وبالجمله بالنسبة لكل أولئك الذين ينتجون عملا ما ويعملون بأى وجه كان ، يظهر أن الخير والكمال هما فى الصنفه الخاصه التى يتونها . كذلك - على ما يظهر - الانسان يجب أن يجد الخير فى عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتمه . § ١١ - محولكن اذا كان البناء والخراط الخ لهم صنعة خاصة وأفعال خصوصيةهم أفلا يكون للانسان من العمل شىء ؟ أتكون الطبيعة قد حكمت عليه بعدم العمل ؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كل جزء من البدن ، يؤدى بالبديهى وظيفة خاصة ، كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الانسان بصرف النظر عن هذه الوظائف المختلفه له أيضا وظيفته الخاصه ؟ ولكن ما عسى أن تكون هذه الوظيفة المشخصه له . § ١٢ - أن يعيش تلك وظيفة عامة يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات ، وليس يبحث هنا إلا عن هذا الذى هو خاص بالانسان دون سواه ، فيلزم حينئذ أن توضع خارج حدّ البحث حياة التغذية والنمو . وعلى أثر ذلك تأتى حياة الحساسية ، ولكن هذه الحياة فى نوبتها تظهر عامة على السواء لكائنات أخرى : للحصان وللثور ، وبالجمله لكل حيوان كما هى للانسان .

§ ١٠ - العمل الخاص للانسان - هذا فى الواقع الطريقة الحققة للوصول الى الغرض ، ولكن أرسطو لم يستعملها بمتخرج .

- اذا كان ثمة مع ذلك - شك غير مفيد ، ويمكن إساءة تأويله . وما كان يلزم إثارته ما دام أنه سينتفى فيا لى .

§ ١٢ - حتى مع النباتات - راجع فى كل هذه المناقشة النصف فىزيولوجية . كتاب النفس ك ٢ ب ٢ ف ٢ وما بعده من ترجمتى .

§ ١٣ - تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييز في هذا الكائن بين الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل ، والجزء الذى هو حائز مباشرة للعقل وينتفع به فى التفكير . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج ، يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة فى الفعل ، لأنها هى تلك التى يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذى يحمله الاثنان جميعا . § ١٤ - حينئذ الوظيفة الخاصة بالانسان تكون هى فعل النفس مطابقا للعقل ، وأعلى الأقل فعل النفس الذى لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك فحينما نقول : إن الوظيفة الفلانية هى بالجنس وظيفية الكائن الفلانى ، فاننا نعى أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى ، كما أن عمل الموسيقى يشبهه أيضا بعمل الموسيقى الطيب . وكما أنه فى جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للعمل معنى الكمال الأعلى الذى يمكن أن يتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا عمل الموسيقى لما أنه هو التوقيع بالموسيقى ، يكون عمل الموسيقى الطيب بحسن التوقيع . اذا كان كل هذا حقا ، يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص

§ ١٣ - الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل - كل هذه التقاسيم مستعارة من أفلاطون ، وإنها صحيحة تماما .

- على الخصوص من الخاصة فى الفعل - وليس بالقوة فقط ، أى أن الخاصة باعتبار أنها تفعل الآن ، وليس فقط باعتبار أنها تستطيع أن تفعل ، أى باعتبار نظرى مجرد .

§ ١٤ - فعل النفس مطابقا للعقل - ليس هذا هو السعادة ، بل هو الواجب .

- هذا الكائن الراقى - مبدأ مهم جدا موضوع فى قالب مشابه لهذا فى كتاب السياسة ، وانه لا يزال أشد عموما . السياسة ك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبعى الثانية . وهذا هو الذى يجعل جميع الأبحاث التى أجريت على المتوحشين وأعلى الحيوانات لتفسير الطبع الانسانى هى غير مفيدة بل هزوا .

للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما . وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل . يمكننا أن نسلم بأن هذه الوظائف في الإنسان الراقى تتم حسنا وبانتظام . § ١٥ - لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، وبالنتيجة الخير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة ، فإذا كان يوجد عدّة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن . § ١٦ - زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خطّافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هي ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لجعل الإنسان سعيدا محظوظا .

§ ١٥ - فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة - هذا التعريف محل للاعجاب . ولكن العقل والفضيلة يقودان بدياً إلى الواجب ، وثانويًا إلى السعادة . وهذه النظريات مذكورة في السياسة ك ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبعتي الثانية .

§ ١٦ - طوال حياة تامة بأسرها - اعتبارات نازلة في مراتبها وليست عديدة الخطر .
- خطّافة واحدة لا تدل على الربيع - مثل جميل يظهر أنه لأرسطو .

الباب الخامس

فى أن رسم السعادة هذا ناقص نقصا لامناس منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يلتبس الضبط فى جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ .

§ ١ - لنكتف الآن بهذا الرسم غير الكامل للخير . فمن الضرورة التى ربما كانت مفيدة أن يتبدأ بخطيط هذا الرسم الناقص أولا لنرجع بعد ذلك الى هذه التقاطيع الأولى . ففى أحكم الرسم كان كل امرئ - على ما يظهر - قادرا على أن يواصل العمل ويحقق كل تفاصيله . إن الزمان هو الذى يوجد كل أنواع هذا التقدم ، أو إنه على الأقل مساعد قوى على اكتشافها ، فإنه مصدر لارتقاء جميع الفنون ، لأنه متى خلق الفن ، فما من أحد لا يستطيع أن يساعد فى إتمام ما به من النقائص على التوالى .

§ ٢ - كذلك لا ينبغي أن ينسى ما قيل آنفا . فلنكرر أنه ليس عدلا أن يقتضى فى كل الأشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغي أن يطلب فى كل حالة إلا ضبط مناسب للمادة التى تُدرس فيها ، بل ينبغي أن يذعن المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

- الباب الخامس - ليس فى الأدب الكبير ولا فى أدب أوديم جزء يقابل هذا .

§ ١ - الرسم الناقص - ر . ما سبق فى الباب الأول ف ١٤

- إن الزمان هو الذى يوجد كل أنواع هذا التقدم - يعبر أرسطو عن فكرة مماثلة لهذا فى آخر المنطق

« تنفيذ السفسطائيين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجى . وهذه النظرية هى مع ذلك حقة وعميقة

جدا . ومنه يرى أن فكرة التقدم ليست جديدة .

§ ٢ - ما قيل آنفا - راجع ما سبق ب ١ ف ١٤

المؤتلف مع النمط والطرائق التي يطبقها . وهكذا في الواقع يبحث البناء والمهندس بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لا يهمه منه إلا بمقدار ما ينفع في الصناعة التي زاولها . والآخر يدرسه فيما هو في ذاته وفي خواصه ، لأنه لا يطلب إلا الحق ولا يتأمل في غيره . وهذا هو أيضا ما يجب اجراؤه في جميع الأشياء الأخرى خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

§ ٣ - إن سببا مماثلا للسابق يضطرنا أن لا نبني الصعود إلى العلة في جميع الأشياء على السواء . فإنه في كثير من الأحوال يكفي أن يتبين بجلاء وجود الشيء ، كما يفعل بالنسبة للمبادئ ، لأن وجود الشيء هو مبدأ ونقطة ابتداء . ومع ذلك فإن من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء ، ومنها ما اكتشف بالحساسية ، وأخرى بنوع من العادة ، وأخرى تأتي من أصل آخر . فينبغي تعلم معالجة كل واحد من هذه المبادئ بالطريقة التي توافق طبعه ، وذلك أفضل ما يبذل من العناية لتجويد بيانها . إن لهذه المبادئ أهمية كبرى في الاستنتاجات وفي النتائج التي تستخرج منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف في كل شيء ، وإنه وحده يكفي لإيضاح كثير من النقاط في المسائل التي يتناقش فيها .

- خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها - معارضة موجودة في المتن وقد حاولت أن أحصلها .

§ ٣ - وجود الشيء هو مبدأ - راجع النظرية بعينها فيما سبق ب ٢ ف ٩

- بالاستقراء ... بالحساسية - أنظر القياس الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٨٦ وما بعدها من ترجمتي .

- بنوع من العادة - لأجل المبادئ الأخلاقية .

- من أصل آخر - هذا مهم .

- البداية أكثر من النصف - مثل يستشهد به أرسطو في كثير من المواطن وهو حق ، ر . « تفنيد

السفمطائيين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتي . السياسة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجمتي الطبعة الثانية .

الباب السادس

التدليل على صحة حدّ السعادة الذى عرض آتفا - لإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم تقريره من المحمولات المختلفة للسعادة التى يحملها عليها العوام . - تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتماً - الفاعلية التى تسيرها الفضيلة هى الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهى توابع ضرورية لها على ما يظهر .

§ ١ - لأجل فهم المبدأ المقتر هنا حق فهمه لا ينبغي التمسك فقط بالنتيجة التى وصلنا اليها ، ولا بالعناصر التى يتركب منها حدّ السعادة الذى أعطيناه ، بل يلزم زيادة على ذلك الاستئارة بالاعتداد بالمحمولات التى تمحل عليها السعادة فى العادة ، لأن الحقائق الواقعية هى دائماً متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرعان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت الى ثلاثة أنواع : خيرات ^١ خارجية ، وخيرات ^٢ النفس ، وخيرات ^٣ البدن ، فإن خيرات النفس ^{Phyiscal} هى فى نظرنا تلك التى نسميها على الأخص وعلى الأفضل ^{Superior} خيرات .

- الباب السادس - الأدب الكبير ، الكتاب الأول الباب الثانى . الأدب الى أويديم ، الكتاب الأول

الباب السادس والسابع .

§ ١ - بالاعتداد بالمحمولات - لقد أثرت هذا المعنى وأن لم يكن بالضبط هو الذى اختاره المفسرون على العموم . وإن تعبير المتن هو غير محدد بالمرّة ، ولما كان فى وسعى اختيار التعبير ، فقد التزمت هذا التعبير الذى يظهر لى أنه أكثر مطابقة لعادات أرسطو ، ويمكن الى حد ما أن يتشّى مع جهتي النظر جميعا . وقد فهم فى غالب الأحيان أن المقصود هنا الآراء التى ارتأها فى السعادة الفلاسفة أو الناس على وجه العموم . وهذا المعنى يعززه بالجزء لا بالكل ما سبيل فى هذا الباب ، وإن ترجحت قلقة مترددة كعبارة المتن .

§ ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت - هذا التقسيم ليس هو تقسيم أفلاطون تماما الذى يقسم الخيرات المختلفة الى خيرات انسانية وخيرات الهية . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمل أرسطو

فان تعريفنا يسند الى النفس الخواص والأفعال التي تسيرها النفس وحدها .
ويمكننا أن نقول : إن هذا الحد جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأي القديم جدًا
والمقبول بالاجماع عند جميع أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . § ٣ — كذلك حق
ما قلناه من أن بعض استعمالات خواصنا وبعض أفعالنا هي الغرض الحق للحياة .
لأن هذا الغرض حينئذ يكون حالا في خيارات النفس وليس في الخيارات الخارجية .
§ ٤ — وإن ما يؤيد حدنا هو أن الانسان السعيد يلتبس عادة بالانسان الذي
يسير سيرة حسنة ويفلح ، وما يسمى اذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح .
§ ٥ — حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجمعة
في الحد الذي وفيناه لها . لأن عند هؤلاء السعادة هي من الفضيلة ، وعند أولئك
هي من التبصر ، وعند البعض هي الحكمة ، وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعا ،
أو شيء من ذلك يضم اليه اللذة أو على الأقل ليس مجردا من اللذة . ومنهم آخرون
يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة — التي قد بلغت من السعة هذا المبلغ — وفرة
الخيارات الخارجية .

الخاص ، فن أدب أو يديم ، الخيارات مقسمة الى نوعين فقط : خيارات في النفس ، وخيارات خارجة عن
النفس . الأدب الى أو يديم ك ٢ ب ١ وهذا التقسيم الأخير أكثر موافقة لتقسيم أفلاطون .

§ ٣ — لقد قلنا — ر . ما سبق ك ٤ ف ١٤

— الغرض حالا في خيارات النفس — هذا هو المبدأ الحقيقي . ولكن أرسطو لم يلتزمه دائما . وذلك لأنه
يخلط السعادة بغرض الحياة نفسه الذي جعله غالبا يميل الى الخيارات المادية .

§ ٥ — ومنهم آخرون — يظهر أن أرسطو يعيب عليهم ، في حين أنه هو نفسه قد رجع أكثر من مرة
الى هذا الرأي .

§ ٦ - ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عديدون منذ زمان طويل .
والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قليلو العدد ولكنهم مشهورون . ومن المعقول
أن نفرض أن الأولين والآخرين على السواء لم يقعوا في الخطأ في جميع النقط، وأنهم
على الأقل قد أنعموا النظر في بعضها بل في الجميع .

§ ٧ - بدياً حدنا مقبول عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هي الفضيلة،
أو على الأقل فضيلة ما، لأن "فاعلية النفس المطابقة للفضيلة" هي أيضاً جزء من
الفضيلة . § ٨ - ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الخير الأعلى في حيازة بعض
الملكات، أو في استعمالها أي في مجرد القابلية، أو في الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن
توجد في الحقيقة من غير أن تنتج أى خير، مثال ذلك في رجل يتام ، أو في رجل
يبقى غير عامل لأى سبب آخر . أما الفعل فهو على ضد ذلك لا يمكن البتة أن يكون
في هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يُفعل ، وأنه فوق ذلك يفعل حسناً . إن الأمر هنا
كالحال في الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجال وأقواهم هم الذين يأخذون التاج .

§ ٦ - ومن المعقول أن نفرض - مبدأ انتقاد حسن جميل قد استعمله أرسطو دائماً . وهو الذى
أفاده شخصياً به ذلك ، اذ تعرض "لينتر" الى تركيبه وتقويم شهرته والتوفيق بينه وبين العلم الحديث .
هذا المبدأ يشرف فطانة أرسطو ، كما يشرف الذين يطبقونه في العمل . فان من الكبر الذى لا يطاق أن
يظن المرء أنه الوحيد في اكتشاف الحق وفهمه .

§ ٧ - فاعلية النفس المطابقة للفضيلة - هذا هو الحد الذى أداه أرسطو فيما سبق في آخر الباب الرابع

ف ١٤

§ ٨ - في حيازة أو في استعمال - هذا تمييز عميق تفرد به أرسطو . وإنه أحد الأصول الرئيسة عنده
للينافيزيقا . وهو أول من فصل بوضوح بين القوة وبين الفعل ، أعنى بين الممكن وبين الواقع .
- كالحال في الألعاب الأولمبية - مقارنة حسنة جميلة وفكر صحيح جداً ما ر . الأدب الى أويديم

ك ٢١ ف ١١

إنه لا يأخذه إلا المتنافسون الذين يشتركون في المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر
 كذاك أولئك الذين يسرون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعوا في الحيا
 الى المجد والى السعادة § ٩ - على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هي بذاتهم
 مليئة بالمحاسن . أن يكون الانسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة
 الاختصاص . وإن الشيء يكون ذا محاسن في نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إنه
 نخبه . فالحصان مثلا يسر من يجب الخيل ، والمسرح يسر الذي يجب المسارح ،
 كذلك الأشياء العادلة تسر الذي يجب العدل ، وعلى وجه أعم ، الأفعال الفاضلة تسر
 من يجب الفضيلة . § ١٠ - اذا كانت لذات العاى هي متباينة ومتضادة فيما
 بينها ، فذلك لأنها ليست بطبعها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التي تحب الجميل
 لا تذوق إلا اللذات التي هي بطبعها لذات حقة . وهذه هي كل الأفعال المطابقة
 للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتعجبها فقط بذاتها . § ١١ - فإن
 حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا الى اللذة تأتي فتتضم اليها كنوع من
 الملحق أو التمتة ، بل هي تحمل في نفسها اللذة ، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا
 أنفا يمكن أن يزداد أن ذلك الذي لا يجد اللذة في الأعمال الفاضلة ليس في الحق

§ ٩ - هي بذاتها مليئة بالمحاسن - في هذا طعن على نظرية السعادة كما سيوردها أرسطو فيما بعد .
 إن رضا النفس هذا المملوء بالمحاسن لمن يشعر به هو الخير الأعلى . إنه مكثف بذاته ولا حاجة به الى متم
 خارجي .

§ ١١ - لا حاجة بها أصلا - هذا بعض نظرية أفلاطون ، وهذا هو كل الرواقية في علم الأخلاق .
 وإن أرسطو ليظهر في هذا المقام شدة ليست عادية عنده ، وإني لأبعد ما أكون عن لومه عليها . وهذا يدفع
 انتقاد "بروك" وبعض الآخرين .

فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذى لا يسره أن يقيم العدل، ولا سخيا ذلك الذى لا يسره أن يباشر أفعال السخاء وهلم جرا .

§ ١٢ - اذا صح ذلك كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التى هى فى ذاتها اللذات الحقة للانسان ليست فقط مقبولة، بل هى أيضا حسنة جميلة . وإنما لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها فى نوعه لو كان الانسان الفاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حق قدرها ، ويقدرها على وجه ما ينبغى كما قلنا . § ١٣ - وعلى هذا اذن تكون السعادة هى أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألد ما يكون، فى آن واحد، لأنه لا ينبغى أن يفصل شئ من كل ذلك كما فعل ”ديلوس“ :

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون
والحصول على ما يحب هو ألد ما يكون للقلب .

ولكن كل هذه المزاي توجد مجتمعة فى الأعمال الصالحة ، فى أحسن أعمال الانسان ، ومجموع هذه الأفعال ، أو على الأقل الفعل الوحيد الذى هو الأحسن والأكمل من بين جميع الأخر، هذا هو ما نسميه السعادة .

§ ١٢ - اللذات الحقة للانسان - كان يمكنه أن يضيف الى ذلك ”وظيفته الحقة“ ليلخص بذلك النظرية المتقدمة المتعلقة بوظيفة الانسان الخاصة .

§ ١٣ - أحسن ما يكون - يظهر أنه ينتج من كل ما تقدم أن أحسن ما فى الانسان هو الفاعلية الفاضلة وليس هو السعادة .

- لا ينبغى أن يفصل شئ من كل ذلك - ربما يكون لإدماج (كل ذلك) خطأ أيضا، لأن هذا الإدماج يؤدي ضرورة تقريبا الى الخطأ الآتى الذى يعطى أهمية أكثر من اللازم للخيرات الخارجية .
- العدل أجمل ما يكون - هذه الأبيات استشهد بها أيضا فى أول الأدب الى أويديم بحريف طفيف .
وتوجد أيضا فى أشعار ”تيوغنيس“ ر . ص ٢٢ أو ٢٥٥ تبعا لاختلاف الطبعين .

§ ١٤ - ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية كما نبهنا الى ذلك . ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الانسان الخير اذا كان مجردا عن كل شيء . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لا غنى عنها . § ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء : شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد متى كان من الحلقة على تشوه كربه، أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وغيرذى ولد، وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدو الأخلاق، أو اذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء .

§ ١٦ - على هذا اذن نكرر أن هذه الملحقات النافعة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم كما تلتبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

§ ١٤ - لا نستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية - هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العامى لهذه الكلمة، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عبدة سقراط ببعد، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان فى الواقع أسعد الناس وأفضلهم فى آن واحد .
- كما نبهنا الى ذلك - يظهر على ضده هذا أن أرسطو أيد آتفا رأيا مضادا بالمره .
- من المحال - هذا غلو فى التعبير صححه أرسطو فى الحال .

§ ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا - هذا انحراف أكثر فأكثر عن الفضيلة : أن يجمع بين شروط السعادة، فليس هذا هو المعنى الذى يظهر على أرسطو بادئ بدء أنه يفهم به السعادة، بل المعنى الذى يفهمها به العامى . أما الفكرة فلا شك فى أنها ليست باطلة . والسعادة هى فى الواقع تقتضى كل هذه الشروط ، أنه لا يبنى أن يجعل منها الغرض الأعلى للحياة مادام أنها مفهومة هكذا، وأن يجعل بينها وبين الفضيلة اتحاد .
§ ١٦ - هذه الملحقات النافعة - يظهر على أرسطو فبا سبق أنه يهدرها، أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها، والتناقض ظاهر ويمكن اعتباره خطيئا .

الباب السابع

السعادة ليست معلولة للصادقة ، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا - شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الغرض الذى ترى اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذى يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجدة - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت ؟

§ ١ - ذلك هو أيضا ما جعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا ، وأن يكسب السعادة بعادات معينة ، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة ، أو ما اذا كانت السعادة هي بالأولى نتيجة لمنحة الهية ما ، بل ربما كانت نتيجة المصادفة . § ٢ - والواقع أنه اذا كان فى الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس ، أمكن الاعتقاد جزئيا بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لدنهم . وإن الانسان ليرحب بهذه العقيدة ، لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك . § ٣ - على أنى لا أستبطن هذه المسئلة التى قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة . ولكنى أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها مرسله اليها من لدن الآلهة ، واذا كنا

- الباب السابع - ليس له مقابل فى الأدب الكبير ، وأما فى الأدب الى أويديم فهو ك ١ ب ١ و ٢ § ١ - يتساءلون - أرسطو يعنى أفلاطون بهذا . فان سقراط يتساءل فى « مينون » وفى « فروطاغوراس » وفى « الجمهورية » عما اذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، ولكن لما أن أرسطو لا يفرق غالبا بين الفضيلة والسعادة صار موضوع السؤال واحدا بعينه . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، فانه يمكن تعليم السعادة وإياها فى آن واحد . وانى لا أدري لماذا يجد « غرف » هذا البحث غير مفيد . يظهر لنا أنه على ضد ذلك عمل جدا ، لأنه اذا أمكن للسعادة أن تصير مادة تعليم ، كاد يسهل تحصيلها على الناس كالعلم . ويمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مضبوطة ينفع منها الجنس البشرى كثيرا . ولكنه لا شيء من ذلك مع الأسف .

§ ٣ - بنوع آخر من أنواع الدراسة - قد يكون من الصعب تعيين المؤلف الذى ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد عالجها . ولم يزد « أسطراط » على أن قال إن المقصود هو اللاهوت ونظرية العناية الالهية .

نحصلها بمزاولة الفضيلة أو بتعلم طويل أو بجهد مستمر ، فذلك لا يمنع من أنها إحدى الأشياء الأقدس ما يكون في دنيانا ما دام أن ثمن الفضيلة وغرضها هما بالديهي شيء نفيس قدسي ونعيم حقيقي . § ٤ - أضيف الى هذا أن السعادة هي بوجه ما ممكنة المثال لنا جميعا ، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما وبعنايات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تما غير أهل لأية فضيلة . § ٥ - اذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الثمن أولى من نسبتها الى مجرد الاتفاق ، فان العقل يحملنا على افتراض أن بهذه المثابة في الواقع يمكن للانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التي تتبع قوانين الطبيعة هي دائما بالطبع أجمل ما يمكن أن تكون . § ٦ - فالقاعدة نفسها تنطبق على جميع الفنون وعلى جميع العلل وخصوصا على العلة الأكل ما يكون . لأنه يكون محالا أن يتصور أن أعظم وأجل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ - ان حل النظرية التي نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذي أعطيناه للسعادة . قلنا إن السعادة هي فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

§ ٤ - أن السعادة هي ... ممكنة المثال لنا جميعا - فكرة حقة ومعزّية معا . وإن مشهد الحياة لينبأ بقدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا تجد فيه نفس خيرة شيئا من السعادة .

§ ٥ - اذا كان الأحسن - يقرر أرسطو أن السعادة تتعلق بالانسان بهذا السبب الوحيد : أن الأحسن أن تكون كذلك . وتلك تحية موجهة الى كرم طبعنا وأهليته ، وإلى فضل الله الذي أراد أن يعطينا إياها .

- التي تتبع قوانين الطبيعة - هذا هو التفاؤل الحقيقي ، وهذا المبدأ هو الذي أكثر أرسطو من استعماله في علم الطبيعة . وإنه ليس كله له ، بل إن أملاطون قد طبقه بطريقة أرقى من ذلك في المسائل الأخلاقية بجمله «المثال» (المقول الكلي) لغير هو أرقى جميع «المثل» (المقولات الكلية) وأوسعها .

§ ٧ - قلنا - فيما مر ب. ٤ ف ١٤

داخلة في السعادة، وإما أن تعين عليها كساعات وكآلات طبيعية نافعة. § ٨ - على أن هذا هو موافق تماما لما كنا نقوله في بداية هذا المؤلف، فان غرض السياسة كما قد كنا فهمناها هو أعلى الجميع، وعنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس أهالي الوطن وتعليمهم - بتحسين حالهم - تعاطى جميع الفضائل. § ٩ - فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيدا على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان. لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاعلية الشريفة التي نخص بها الانسان. § ١٠ - ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد، فان سنه مازالت لا تسمح بالأعمال التي ترتب السعادة، وإن الأطفال الذين يطبق عليهم أحيانا هذا التعبير لا يمكن أن يقال عليهم إنهم سعداء إلا بسبب ما يعطون من الأمل فيهم، مادام كما قلنا سابقا يلزم

- داخلة في السعادة - التي هي كذلك متحدة مع الفضيلة .

§ ٨ - في بداية هذا المؤلف - ب ١ ف ٩

- عنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس - واضح أن هذا ليس من عمل السياسة . وقد اتخذ أرسطو بأن خصص لها موضوعا على هذا القدر من العلو . وان مشاهدة الحكومات التي كان يعرفها، والتي أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطأه . لا أقول : إن السياسة لا تنصدي أحيانا الى أعمال من هذا النوع، ولكنها لم تنجح فيها، وان المثل الذي تقدمه "أسبرطة" مهما كان غظيا من بعض الوجوه بين كيف أن هذه المجهودات التي تبذلها السياسة عاجزة . وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسيّر النفوس بوجه ما وترقيها وتقويها . ولكنها ليست هي التي تكتونها بل علم الأخلاق .

§ ٩ - لا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان - هذا اعتبار سهل بقدر ما هو حق، ولكنه لا يلتفت اليه على العموم، فك مرة لا يحسد الانسان بمائة قلبه هذه السعادة المزعومة للحيوانات ! راجع فيما بعد هذه الفكرة عنها لك ١٠ ب ٨ في آخره .

§ ١٠ - لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد - قضية مشكلة على ما يظهر . وإنها لصادقة تماما من جهة النظر التي يضع أرسطو نفسه فيها .

للسعادة شرطها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة تامة . § ١١ - أن في مجرى الحياة كثيرا من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ، فيجوز بعد رغد من العيش طويل المدى أن يرى المرء شيخوخته تسقط في مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "بريام" في القصائد الحماسية، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا رجلا تقلب في النعم وانتهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ - فهل معنى هذا حينئذ أنه لا ينبغي أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حيا، وإنه جريا على حكمة "سولون" ينبغي دائما الانتظار وروقي النهاية . § ١٣ - ولكن اذا لزم قبول هذه النظرية، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بيئة خصوصا متى تقرّر - كما يقول - أن السعادة هي استعمال ما للفاعلية .

- وشرط حياة تامة - لم يتكلم أرسطوفيا مضى على هذا الشرط الثاني، وحسنا فعل، لأنه ليس ضروريا أبدا للسعادة، ويمكن أن توجه له هنا المعارضة التي وجهها هو نفسه آتقا الى أفلاطون . راجع ب ٣ ف ٦ فان المدة لا تعمل شيئا في أمر السعادة الا في انها قد أقامت زمانا أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المكررة في الأدب الكبير ل ١ ف ٤ وفي الأدب الى أويديم ل ١ ب ١ § ١١ - في القصائد الحماسية . وفي بعض النسخ المخطوطة : "في القصائد الطروادية أى القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق في اللغة اليونانية بين الرويتين إلا حرف واحد .

- ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا - لا ندرى لماذا . وغاية ما يقال أن هذا الرجل لم يكن سعيدا كل حياته .

§ ١٢ - جريا على حكمة "سولون" - وهي مذكورة أيضا في الأدب الى أويديم ل ٢ ب ١ ف ١٠ ولقد ذكر "هيرودوت" على طولها محاورة "سولون" و "فريزوس" و "كايو" الباب الثلاثون وما يليه ص ٩ وما بعدها من طبعة "ديدو" وإن أرسطو يستعير من "هيرودوت" معلومات كثيرة .

§ ١٣ - بعد أن يموت - نتيجة غير مضبوطة . في رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان إلا بعد موته أنه كان سعيدا أو غير سعيد طوال حياته . ومع ذلك فإن أرسطو سيحدّد هو نفسه بهذه الحدود قاعدة هذا الحكيم .

§ ١٤ - إذا كنا لا نستطيع أن نسلم بأن الانسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و"سولون" لا يدعى ذلك أيضا، وإذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى انسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر، فإن هذا الرأي الضيق الى هذا الحد لا يلبث أن يكون أيضا مادة للخلاف. يظهر في الواقع في هذا المذهب أنه يبقى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانها الانسان كما يعانها مدة الحياة بدون أن يحسها شخصيا مع ذلك. مثلا التكريم والالهانة، أو بطريقة أعم أنواع النجاح و**بوائق الدهر التي تقع لأولادنا وذرائنا**.

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر ما دام أنه يمكن أن الانسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشيخوخة ويجوز فوق ذلك ان يموت في النعيم نفسه، ويمكن في آن واحد أن يشعر بطائفة من المصائب في أشخاص ذريته. ويجوز أن من بينهم من كانوا فضلاء وتمتعوا بالخط الذي يستحقون، وآخرون يجوز أن يكونوا في حظ مضاد تماما، لأن من البين أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آبائهم على ألف وجه من وجوه النظر. لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون بحضرتهم تارة سعيدا وتارة شقيا.

§ ١٦ - وفي الحق ان من جهة، ليس أقل استحالة أن يفترض أن لا شيء مما يمس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آبائهم.

§ ١٤ - يظهر في الواقع -- هذه هي النتيجة بعينها في أسلوب آخر. وهي على ذلك ليست مقبولة أكثر من الأخرى.

§ ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر - إنما هو أرسطو الذي يسند هذه الفكرة الى "سولون" لأن حكمته لا تذهب الى هذا الحد.

§ ١٦ - ليس أقل استحالة - أرسطو يترك المسألة محلا للتردد. والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما. راجع فيما يلي الباب التاسع حيث يجيء بعض هذه المناقشة ثانيا.

الباب الثامن

لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة . وليس شئ، أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلتها - ان المحن تقوى الفضيلة وتريدها ، فان امرأ الخير لا يكون بائسا البتة . بشاشة الحكيم وثبات خلقه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين .

§ ١ - لنعد الى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فانها يمكن بسهولة جدًا أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

§ ٢ - اذا كان يلزم دائماً الانتظار ورقبي النهاية ، واذا كان هنالك فقط يستطيع إعلان سعادة الناس ، لا لأنهم يكونون كذلك في هذه اللحظة عينها ، ولكن لأنهم قد كانوا كذلك قبلا ، فكيف لا يكون سخيفا حينما يكون رجل هو في الحال سعيدا أن لا نعترف - فيما يخصه - بحق لا نزاع فيه ؟ حجة باطلة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ ، وأن يدعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أمامنا كشيء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيرا أن لاحظ غالبا التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

§ ١ - المسئلة الأولى - وهي ما اذا كانت السعادة تتعلق بالانسان وبسلوكه، أو ما اذا كانت مصادفة بسيطة أو هبة من الله .

- التي نضعها الآن - وهي ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد "سولون" "ليكن القول بأنه كان سعيدا أو شقيا .

§ ٢ - كيف لا يكون سخيفا - هذا هو الحق . ويمكن أن يفهم بسهولة أن أرسطو كان يمكنه أن يوفر على نفسه هذه المناقشة ليصل الى نتيجة سهلة رقيقة الحال كهذه .

§ ٣ - على هذا القياس يكون جليا أننا اذا أردنا أن نتبع حظوظ إنسان ، وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيدا وشقيا ، جاعلين الرجل السعيد نوعا من الحرباء ذا طبع متغير مؤذن بالسقوط . § ٤ - لكن ماذا ! أمن الحكمة إذن أن نعلق أهمية كبرى على الحظوظ المتعاقبة للناس ؟ ليس في هذه الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء فان الحياة الانسانية معرضة لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ، ولكن الأعمال الفاضلة وحدها هي صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة ، كما أن الأعمال المضادة هي التي تحكم بالحالة المضادة . § ٥ - إن المسئلة نفسها التي نثير نأثرها الآن شاهد جديد يؤيد حدنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس في الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حد ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبت من العلم نفسه ، وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضيلة أيتها أشد إعلاء لقدر الانسان هي أيضا أبقاها . ذلك لأن فيها على الخصوص يحب الناس المبخوتون حقيقة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبدهى السبب في أنهم لا ينسون البتة أن يزاوولوها .

§ ٣ - نوعا من الحرباء - تشبيه حسن جميل خصوصا لأن أرسطو لا يستعمل في أسلوبه شيئا من هذه الأساليب الانشائية الانادرا .

§ ٤ - الأعمال الفاضلة - نظرية صادقة تماما ، ولكنها لا تنفق تماما مع ما قاله أرسطو فيما سبق على السعادة .

- وحدها صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة - لم يذهب الرواقيون الى أبعد من ذلك .

§ ٥ - ليس في الأشياء الانسانية - تكريم جميل للفضيلة .

- المبخوتون حقيقة - أو عبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك .

§ ٦ — حينئذ هذا الثبات الذى نطلبه هو ثبات الانسان السعيد، وإنه سيحتفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة ، أو على الأقل إنه سيتعلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائماً أن يقابل كل المحن بالتسليم مع الكرامة ، فان فضيلته المخلصة لا شائبة فيها ، وإنه كما يقال مربع القاعدة .

§ ٧ — لما كانت عوارض القدر عديدة جداً وذات أهمية مختلفة جداً تارة كبيرة وتارة صغيرة ، كانت ضروب النجاح القليلة الأهمية والمصائب الخفيفة كلها بالبداية تكاد تكون غير ذات أثر فى مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة لتصير الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تجليلها ، كما أن كيفية تصرفها تعطى بهاء جديدا للفضيلة . فاذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فانها تحطم السعادة وتكدر صفاءها ، لأنها تحمل معها أحزاناً وتكون فى كثير من الأحوال عقبات فى سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة فى هذه المحن نفسها تلمع بكل بهائها حينما يحتمل المرء بنفس طيبة شدائد عظيمة متعددة ، لاعداء حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . § ٨ — اذا كانت أعمال الفضيلة هى التى تحكم نهائياً فى حياة

§ ٦ — نظريات هذه الفقرة مذكورة فى السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ من طبعتنا الثانية .
 — مربع القاعدة — هذه الحكاية هى من عند "سميونيد" لا من قلم أرسطو الذى هو مع ذلك يستعمل هنا عبارات الشاعر نفسها . وقد استشهد بها أفلاطون أيضاً فى "فروطاغوراس" ص ٧٤ من ترجمة كوزان . وأرسطو يكررها فى اليان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ من طبعة برلين . ولكنه لم يذكر فيه اسم "سميونيد" . على أنى وأنا أترجم "مربع القاعدة" زدت على التعبير اليونانى لفظ "القاعدة" لأنه يعنى فقط "مربع" .
 § ٧ — لا بعدم حساسية — هذا الحصر ضرورى جداً ، ولم يعرف الرافقيون أن يأتوا به دائماً كما يفعل أرسطو .

الإنسانية كما قلنا آنفاً فإن الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بأئسا ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة .
وعلى رأينا أن الانسان الفاضل حقا ، الانسان الحكيم حقا يعرف أن يطبق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته . إنه يعرف دائماً أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالقائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذى تحت أوامره بالطريق الأنفع فى الحرب وكالأسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذى يقدم له وكما يفعل فى صناعته كل ذى فن . § ٩ — اذا كان هذا حقا فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيا البتة على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا اذا وقع بالمصادفة فى مثل مصائب ”بريام“ . ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يتزعزع بسهولة فى سعادته ، ولا يكفى فى فقدته إياها أن يصادف عثرات الحظ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عددا .
وفى مقابل ذلك متى نخرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيدا فى قليل من الزمن ودفعة واحدة بعد احتمالها ، ولكنه اذا قدر أنه صار سعيدا ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدة طويلة من الزمن فى خلالها يكون قد أصاب على التوالى العظيم الباهر من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ — ماذا يمتعنا إذن من أن نصرح بأن الانسان السعيد هو ذلك الذى

§ ٨ — لا يمكن أن يصير بأئسا — هذا مبدأ أفلاطونى ورواقى .

§ ٩ — على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا . من الصعب جدا تحصيل الفروق الدقيقة فى التعبيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه ”أسعد حظا“ يظهر أنه يعطى معنى أرقى فى درجات السعادة من لفظ ”سعيد“ .

— ليس له ألف لون — هذا هو المعنى الذى ذكر فى ب ٨ ف ٣ بالتشبيه بالحرباء .

يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة ، في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية ، لاطوال زمن ما ، ولكن في كل حياته ؟ أم ينبغي أيضا إضافة هذا الشرط الصريح : أنه يجب أن يعيش على الاستمرار في هذا الرغد ، وأن يموت في وضع ليس أقل ملاءمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا ، وأن السعادة كما نفهمها هي غاية وشيء نهائي تماما من جميع الوجوه ؟ § ١١ - إذا صحت كل هذه الاعتبارات ، فإننا نسمى سعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التي جئنا على بيانها . ومع ذلك ليكن معلوما أني حينما أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه . ولكني لا ألح بعدد على هذا الموضوع .

§ ١٠ - في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية - هذا يناقض ما قاله أرسطو آنفا ، إذ يؤكد أن الفضيلة وحدها هي التي تقضى نهائيا بسعادة الانسان .

- ولكن في كل حياته - تناقض آخر ليس أقل من السابق ، فقد رجع أرسطو تماما تقريبا إلى فكرة "سولون" التي كان يخجل عليها آنفا .

§ ١١ - بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه - قيد حكيم للغاية ، فكثيرا ما تفوت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالية التي في نفوسهم منها . فلو كانوا أكثر اعتدالا في رغباتهم ، لكانوا أكثر سعادة .

الباب التاسع

فى أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثر فىنا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم — طبيعة التأثيرات التى يمكن أن يشعر بها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة — هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر فى سعادتنا أى تأثير كان نظرية جافة ، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لما أن حوادث الحياة كثيرة العدد ، وبينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا ، بعضها يصيبنا عن قرب جدًا ، وبعضها يكاد لا يمسنا إلا مسًا خفيفًا ، فتميز كل حادثة منها على حدة يكون شغلًا طويلا لا نهاية له ، فحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونخط لها رسما بسيطا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التى تحمل بنا شخصيا ، بعضها تنوء بحمله حياتنا ، والآخر لا يمسها إلا خفيفا جدًا ، فينبغى أن يكون الأمر كذلك مطلقا بالنسبة للحوادث التى تخص جميع الذين نحبهم . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس فى الأدب الكبير ولا فى الأدب إلى أويديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو الى مسألة مسما فى آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفصل فيها بجلاء . والظاهر يدل على تشويش فى المتن ، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقا تبدئ هنا ثانية ولا شئ يربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يعلق أرسطو أهمية كبرى على آراء أسلافه ، بل على آراء العوام أيضا . إنه لا يقبلها دائما ولكنه لا يتركها أبدا من غير تأويل مهما كان موضعها من القرابة .

التي نحسها يوجد فرق في الإحساس بها مدّة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الجبائر أو الدواهي الخيالية التي هي قوام القصص المحزنة ، وبين الواقعيّ من هذه الحوادث المخيفة . § ٥ - هذه المقارنة تصلح لتفهم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويتساءل عما اذا كان الموتى لا يزال بهم شيء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه اذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أكان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فان ذلك التأثير ينبغي حقا أن يكون ضعيفا جدّا وغامضا ، إما في ذاته على الإطلاق ، وإما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء ان لم يكونوا كذلك ، أو ان كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ - حينئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يحدون أيضا بعض تأثر من رغد عيش أصدقائهم أو بؤسهم ، دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ الى حد جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيما قدر لهم أى تغيير من هذا القبيل .

§ ٤ - مدّة الحياة أو بعد الموت - أرسطو يقبل هنا بأصح بيان بقاء الشخصية بعد الموت وخلود الروح ، وإن حكمه في ذلك هنا لأقطع منه في كتاب النفس وفي الميثافيزيقا . على أنه يرّد الجاذبية التي يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ - حينئذ يمكن أن يعتقد بحق - هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

الباب العاشر

أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحنا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما اضافي وتبعي - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البدئية على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا، لأنها أيضا المبدأ والمعلمة للخيرات التي نرغب فيها بسعينا للوصول إلى السعادة .

§ ١ - لنبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين الأشياء التي تستحق مدائحنا، أو ما اذا كان ينبغى رصفها بالأولى بين الأشياء التي تستحق احترامنا . من المحقق أنها ليست كيفية يمكن للانسان أن يتصرف فيها على ما يشاء . § ٢ - كل شيء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغى مدحه إلا لأن له طبعاً ما، وأن له علاقة ما بشيء آخر . بهذه المثابة يمدح الرجل العادل والرجل الشجاع، وبالمجمل كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التي ينتجونها . وبهذه المثابة أيضاً يمدح الرجل القوى، والرجل الخفيف في الجري، وكل واحد في نوعه، لأن لهم استعداداً طبيعياً ما، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو قريحة ما . § ٣ - وإن ما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المدائح نفسها التي توجه إلى الآلهة،

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وفي الأدب إلى أويديم ك ١ ب ١ و ٢ و ٣

§ ١ - مدائحنا ... احترامنا - مشكلة دقيقة وجديدة . وربما كان أرسطو هو بين الفلاسفة الوحيد الذي اشتغل بها . وهي ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدرس، وهنا يستمر في السلسلة الطبيعية للناقشات السابقة .

§ ٢ - شيء ممدوح فقط ... هذا سبب دائماً . إنه يمدح نظراً لما يمكن أن ينتجه من الخير . - له علاقة ما بشيء آخر - وهذا المعنى فالشيء الممدوح هو دائماً أحط مرتبة من الشيء الذي من أجله يمدح .

فإنها تصيرهم سُخَّرَةً حينما تلحقهم بالناس ، وسبب ذلك أن المدائح تستدعى دائما علاقة ما كما قلنا آنفا .

§ ٤ - إذا كانت هذه هي الأشياء التي ينطبق عليها المدح ، فمن الجلي أنه لا ينطبق البتة على الأشياء الأكل . ففي حق هذه ينبغي شيء أكبر وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أننا نَعْجَبُ بسعادة الآلهة وبركتهم ، كما أننا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب إلى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيالات ، ولا أحد يفكر في أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل ، بل يعجب بها كما يعجب بالشيء الأقدس والأحسن .

§ ٥ - وهذا هو ما أجاد "أودوكس" إيضاحه ليبر إثارة للذة . وبملاحظة أنه لا يثنى على اللذة ولو أن اللذة خير كان يظن "أودوكس" أنه يستطيع أن يستنتج

§ ٣ - تصيرهم سُخَّرَةً - في تعبير المتن اليوناني غموض يسمح بجعل لفظ سُخَّرَةً راجعا إما للدائح وإما للآلهة ، وقد اعتدلت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه متعلق بفقرة مشابهة في الكتاب العاشر ب ٨ ف ٧ فراجع .

§ ٤ - الأشياء الأكل - ذلك لأنها ليست بعدُ إضافية ، فلا يمكن أن يوجه إليها المدح ، بل الاحترام .

- أقرب إلى الآلهة - تعبير غريب من فم فيلسوف .

- يعجب بها - أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هي تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحق شريف ، كما تدم إذا كان النجاح سببا عن جناية .

§ ٥ - "أودوكس" - ر . ك ١٠ ب ٢ ف ١ حيث نوقشت فكرة "أودوكس" طويلا . وفيها أيضا يذكر أرسطو بعض تفاصيل عن ذلك الفيلسوف . وإن النظرية التي ينسبها له هنا دقيقة التصور وإن كانت في الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح ، ولكن ذلك ليس لأنها أعلى من أن تمدح ، بل على ضد ذلك لأنها على الأكثر عادةً أخط من أن تمدح . راجع أيضا "ديوجين لايرس" ك ٨ ب ٨ ص ٢٢٥ طبعة ديدو .

من ذلك أن اللذة هي فوق هذه الأشياء التي يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن في حق الله والكمال اللذين هما الغايتان العلياان اللتان يرجع اليهما كل ما عدهما .

§ ٦ - ولكن المدح يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هي التي تعلم الناس فعل الخير، ومدائحنا العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس وإلى أعمال الجسم على السواء . § ٧ - على أن فخص هذا الموضوع فخصا مضبوطا ربما يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المادة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينتج جليا مما قلنا آفا أن السعادة هي أحد هذه الأشياء التي تستحق احترامنا والتي هي كاملة . § ٨ - وفي النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل . وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة للغير التي نطلبها يجب أن يكون في نظرنا شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام .

§ ٦ - مدائحنا العمومية - لا يرى لماذا يفرق أرسطو بين المدائح العمومية وغيرها ، لأن المدائح

الفردية يمكن أيضا أن توجه الى أفعال الروح وأفعال البدن كالمدايح العمومية سواء بسواء .

§ ٧ - الكتاب الذين اشتغلوا ... يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مثال لهذه المدائح

في كتاب أفلاطون الموسوم ” مينيكسين “ . ويوجد منها أيضا في مؤلفات ” ايزوقراط “ ويظهر أن أرسطو نفسه إذا صح ما ذكر في ” الأنونيم دى ميناج “ قد وضع كتابا في هذا الموضوع وقد فقد .

§ ٨ - لأن السعادة وحدها - المثل أقل ضبطا في العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ

نعمل كل شيء ، غير أنى جارت ” أوسطراط “ في تأويله .

الباب الحادى عشر (اسم الفصل)

إذا أريد فهم السعادة ، ينبغى درس الفضيلة التى تؤتيها - الفضيلة هى الموضوع الأصل لأعمال الرجل السياسى - لكى يحسن الرجل حكم الناس ينبغى أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبغى أن تحدبها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التى قررها المؤلف على النفس فى مؤلفاته المذهبية . جزآن أصليان فى النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذوعقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جز. حيوانى ونباتى محض ، والى جز. يمكنه أن يطيع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية .

§ ١ - مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاعلية ما للنفس مسيرةً بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا . § ٢ - إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شئ موضوع أشغال السياسى الحقيقى ، فان ما يريده هو جعل الأهالى فضلاء مطيعين للقوانين . § ٣ - وان لدينا أمثلة من هذه العناية فى شارعى "الكريتين" و "اللقدمونيين" وفى آخرين قد ظهوروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . § ٤ - واذا كانت هذه

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ وفى الأدب الى أريديم ك ٢ ب ١

§ ١ - على حسب تعريفنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٥ و ١٥ . هذه المناقشة لا يظهر أنها مرتبطة مباشرة بما سبقها ، ولكنها مع ذلك مهمة .

§ ٢ - إن الفضيلة هى... السياسى الحقيقى - راجع فيما سبق ب ١ ف ٩ المركز الذى يسنده أرسطو الى السياسة ، وهو خطأ بئس . ومهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيقى وبين الساسة العوام ، فن المحقق أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعلم الأخلاق .

§ ٣ - الكريتين واللقدمونيين - راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدساتير اللقدمونية والكريتية محللة فهما تحليلًا .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن البين أن البحث الذى نبجته سيؤدى تماما الغرض الذى اعترمناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ — على هذا حينئذ فلندرس الفضيلة ، لكن الفضيلة الانسانية المحضة .
لأننا لا نبحت إلا عن الخير الانسانى وعن سعادة انسانية . § ٦ — حينما نقول
الفضيلة الانسانية، نعنى فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وعلى رأينا كما قد علم أن
السعادة هى فاعلية للنفس . § ٧ — تنتج من هذا نتيجة بينة وهى أن رجل السياسة
يجب أن يعرف الى حد ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذى هو يعالج العيون مثلا
يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسى أن يلزم نفسه
بهذه الدراسة، خصوصا أن السياسة هى علم أرفع كثيرا وأنفع من الطب ، مع أن
الأطباء الممتازين يحملون أنفسهم على أعظم المشقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٤ — منذ بداية هذا المؤلف — راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو: ان مصنفه فى الأخلاق
ليس فى الحقيقة الا مصنفا فى السياسة . وان السياسة هى ، كما ظهر له ، العلم الأعلى الذى ليس علم الأخلاق
الا تابع له .

§ ٦ — فضيلة النفس لا فضيلة البدن — ان لفظ الفضيلة فى لغتنا (الفرنسية) لا ينطبق الا على النفس ،
أما فى اليونانية فليس الامر كذلك تماما ، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيما سبق
فى الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للانسان وظيفة خاصة هى وظيفة العقل ، وهذه
تتعلق به وحده على وجه الانفراد . وانه ليشترك فى الاخرى مع الحيوانات .

— كما قد علم — راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ — الى حد ما — بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدًا ولو أن رجال السياسة على العموم
لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .

— كما أن الطبيب — مقارنة صحيحة جدًا ،

الانسانى ٠ § ٨ - فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس ، غير أن الدراسة التى نعى بها الآن لن يكون لها مرمى إلا السياسة ، فلن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورة لا يقاننا على معرفة الموضوع الحالى لأبحاثنا ٠ وإن لخصا أعمق وأضبط ربما يكلف تعباً أكثر مما يطلبه الموضوع الذى نناقشه هنا ٠

§ ٩ - على أن نظرية النفس قد وضحت فى بعض التقط على ما فيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) ٠ وانا لنستعير منها استعارات مفيدة ، ومثال ذلك أننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئى النفس ٠ أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه ٠ § ١٠ - أما العلم بما إذا كان هذان الجزآن هما قابلين للانفصال كما هى الحال فى الأجزاء المختلفة للجسم وفى كل شىء قابل للقسمه ، أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قابلين للانفصال بطبعهما ، كما يكون الجزء الأجوف والجزء الأحذب فى الدائرة ، وتلك مسائل لاتهمنا الآن فى شىء ٠ § ١١ - فى الجزء غير العاقل للنفس قد عرفنا خاصة ما بعينها يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهى الخاصة النباتية ، أو بعبارة أخرى هى العلة الفاعلة فى أن الكائن يمكن أن يتغذى وينمو ٠ يجب أن تُعرف هذه الخاصة للروح فى كل الكائنات التى تُتغذى حتى فى البذور

§ ٨ - لخصاً أعمق - يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا الفحص على كتاب النفس ٠

§ ٩ - فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) - يظهر أن الأول هو "إيزوتيريك" ولكن المخطوطات مجمعة على تلك الكلمة وليس فيها رواية أخرى ٠ ومن جهة أخرى أن لفظ « حتى » قد يدل على أن أرسطو يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع قدر الكفاية من جهة السياسة فى مؤلفات لم يكن درس الموضوع من غرضه ٠ ومن المحقق أن دراسة تامة كالتى فى كتاب النفس لا فائدة فيها لرجل سياسى ٠ راجع عبارة كهذه فيما بعد ك ٦ ب ٣ ف ١

§ ١٠ - الآن - هذه المسائل مبسوطة فى كتاب النفس وعلى الخصوص فى ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمتى ٠

وفي الأجنة ، كما توجد متماثلة هي بعينها في الكائنات التامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلم هنا بالمماثلة لا بفصل . § ١٢ - تلك إذن قوة للروح عامة ومشاركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالانسان . أزيد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدة النوم . ولكن رجل الخير والشرير ليس لهما في النوم شيء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر ، وهذا هو الذى سوغ ما قيل ان السعداء لا يختلفون في شيء عن البؤساء مدة نصف حياتهم . § ١٣ - وفي الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تعطيل تام للغواص التي تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة ، إلا أن يفترض أنه حتى في هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة تتصل بها ، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع امتياز يجب أن تكون أحسن من أحلام العامى .

§ ١٤ - لكنى لأريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأول للنفس ، وأترك الى ناحية خاصة التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الانسانية التي نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ - الى جانب هذه الخاصة الأولى يظهر أيضا في النفس طبع آخر غير عاقل أيضا على السواء ، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود . إنا لنعرف في الواقع ونمدح في الانسان القنوع الذى يملك نفسه ، وحتى في الانسان غير المعتدل الذى لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذى هو ذو عقل ، والذى

§ ١٥ - طبع آخر - هذا هو التمييز الذى ذكر سابقا ب ٤ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التقاسيم هي أفلاطونية ، وليس لأرسطو فضل ابداعها . فلزم أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمة كوزان .

يدعوها بلا انقطاع أحدهما والآخر الى الخير بأحسن النصائح . ونعرف أيضا فيهما مبدأ آخر يسير بطبعه ضد العقل يقاتله ويعانده ، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ساء وضعها بعد عارض ، فتنحرف الى الشمال متى أريد أن نتحرك الى اليمين . فالحال كذلك على الاطلاق في أمر النفس ، فان شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائماً الى اتجاه مضاد لعقولهم . § ١٦ - والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذى حركاته قليلة الانتظام الى هذا الحد ، فى حين أننا لا نراه فى النفس ، ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن فى النفس شيئاً هو ضد العقل يعارضه ويسير ضد اتجاهه . § ١٧ - كيف أن هذا الجزء من النفس مخالف الى هذا الحد ، تلك مسألة لاتهم هنا البتة ، ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفاً . فهو فى الانسان الذى يعرف أن يكون قنوعاً يطيع العقل . وإنه لأسهل انقيادا للعقل وأكثر خضوعاً له عند الرجل الحكيم والشجاع ، لأنه ليس به شئ لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ - حينئذ الجزء غير العاقل للنفس يظهر أيضا أنه مزدوج . والواقع أنه فى حين أن الخاصة النباتية لا تشاطر العقل فى أى شئ كان ، فالجزء الشهوى وعلى أعم من ذلك الجزء الغريزى يشاركه فى قدر معين ، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل ويطيعه ، كما نطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يُخضع

- اتجاه مضاد لعقولهم - راجع ماسيجى . فى نظرية عدم الاعتدال ك ٣ ب ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٧ - نصيبه من العقل - أى أنه عاقل من جهة أنه يطيع العقل الذى محله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ - الجزء غير العاقل - كان يلزم أن يقال بالأولى « الجزء العاقل » .

- الجزء الشهوى - أن أرسطو يستعمل هنا الكلمة التى استعملها أفلاطون للتعبير عن هذا المعنى ،

ويمكن أن يقال أيضا بدل « شهوى » « شهوة الزواج » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما ثبت أيضا أن هذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان يعطى نصائح للناس ، وفي فرص كثيرة يوجه لهم دائما إما توبيخات وإما تشجيعات . § ١٩ - لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الثانوى هو ذو عقل ، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف ، وسيميز فيه بين الجزء ذى العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذى يستمع للعقل كما يُستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ - الفضيلة فى الانسان تقدم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق ، فمن بين الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية ، والأخرى فضائل أخلاقية . فالحكمة أو العلم والعقل والتبصر هى فضائل عقلية . فحينما نتكلم عن أدب إنسان وخلقه ، لا نقول إنه عالم أو فطن ، فى حين أنه يمكننا أن نقول إنه حليم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر نثنى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة نصف بالفضيلة أيها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

- لبراهين الرياضيات - فان تصديق هذه البراهين ليس فيه شئ من الاختيارى ، بل هو ضرورى لدى الذهن .

§ ٢٠ - تقدم لنا أيضا - نظرية عميقة أن يُربط تقسيم الفضائل بتقسيم خواص النفس . غير أنه ربما لا يكون مضبوطا اسناد الفضائل الأخلاقية الى جنس النفس الذى لا عقل له ولا عمل له فى ذلك إلا طاعة العقل . ويظهر أن أرسطو لم يستنتج جميع نتائج هذا التمييز ، وأنه ما كاد يزيد على أن نبه إليه . ولم يحصل قوله هذا مرة ثانية فى الاجزاء الأخرى من مؤلفه ، غير أنه درس الفضائل العقلية فى الكتاب السادس .

- الحكمة أو العلم - اضطرت أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

- لمدحنا - قد رؤى آتفا المعنى الذى يدل عليه أرسطو بهذه الكلمة . انما تمدح الفضيلة لأنها ارادية .

يلزم الاطلاع على هذه المناقشة الخاصة بتقسيم أجزاء النفس فى الأدب الكبير ١ ب ٤ و ٥ و ٣٢

أيضا .

الكتاب الثانى

نظرية الفضيلة

الباب الأول

فى تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تكون إلا بواسطة العادة - الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات، ونحن نحيلها الى ملكات محددة معينة بالاستعمال الذى نستعملها فيه، فان المرء لا يتعلم احسان الفعل الا بأن يفعل - الأهمية القصوى للعادات، فينبغى أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى .

§ ١ - لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلى، والآخر أخلاقى، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجىء أن بها حاجة الى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمة الشيم عنها بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به .

§ ٢ - لا يلزم أزيد من هذا ليبين بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل

- الباب الأول - الأدب الكبير ك ١ ب ٦ والأدب الى أويديم ك ٢ ب ١

§ ١ - من تعليم - يتلقاه الانسان عن الغير أو بنفسه .

- بتغيير خفيف - فى اليونانية التقارب ظاهر جداً، فان الكلمة التى تدل على العادة، والكلمة التى تدل على الأدب هما تقريباً شئ واحد، والفرق الوحيد بينهما هو أن الأولى مقصورة والثانية ممدودة . وهذه الأفكار مكررة تقريباً كلمة بكلمة فى الأدب الكبير وفى أويديم .

الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذى هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن نتجه إلى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خاصته التى تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ - حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة لتنميتها وتتمها فينا .

§ ٤ - وفوق ذلك بالنسبة للخواص التى هي ملكا بالطبع ، فأننا ليس لنا بادئ الأمر إلا مجرد القدرة على استخدامها ، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التى تخرج منها . ويمكن أن يرى مثل مبين من هذا فى الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاسق النظر والسمع ، بل بالضد أننا قد استخدمنا

§ ٢ - تكون فينا بالطبع - انى لا أرى هذا التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية مضبوطا تماما . لأن الفضائل العقلية كذلك ليست هبة يهب لنا الطبع إياها ، مادام أن أرسطو موافق على أنه لأجل تكوينها لابد من التجربة ومن الزمان . فبالنسبة لهذه الفضائل ولتلك يظهر أن الطبع لا يعطينا إلا الأصول التى يتعلق بنا نحن تنميتها أو تركها تنعدم .

- أشياء الطبع - هذا حق بالنسبة للظواهر الطبيعية التى هي ضرورية ، ولكنه ليس كذلك فى حق الانسان الذى له منحة الحرية ، وإن أرسطو سيرجع مع ذلك الى ما هو الحق فيما يلى .

§ ٣ - الطبع قد جعلنا قابلين لها - هذه النظرية تناقض بالجزء سابقها كما هو ظاهر .

§ ٤ - فى الحواس - التى هي فى الواقع من أشياء الطبع .

- فانه ليس بكثرة النظر - هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : ان العين خلقت للنظر لا غير والأذن للسمع لا غير . فان العادة مهما طالت لا يمكن أن تغير استعمالها ، ولكن من المحقق أن العادة تجعل الانسان يحسن النظر ، وأن فعل الحواس يرتقى الى الكمال كفعل كل الخواص التى تستعمل .

هاتين الحاستين ، لأننا كنا نملكهما ، ولم نملكهما قطعا بعله أننا قد استخدمناهما .
والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل ، فاننا لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها
قبلا . فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى ، لأنه في الأشياء التي لا يمكن
فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بممارستها . وحينئذ يصير الانسان معاربا بأن
ينبى ، ويصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل ،
وحكيا بمزاولة الحكمة ، وشجاعا باستعمال الشجاعة . § ٥ — وما يجرى في حكومة
الممالك يثبتة جليا ، فان الشارعين لا يصيرون الأهالي فضلاء إلا بتعوديهم ذلك .
وتلك هي على التحقيق الارادة الجازمة لكل شارع . وإن أولئك الذين لا يؤدّون
هذه المهمة كما ينبغي يخطئون الغرض الذى يقصدون . وهذا هو ما يقرّر كل الفرق
بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة .

§ ٦ — كل فضيلة أيا كانت لتكوّن وتفسد بالوسائل عنها وبالأسباب عنها ،
كما يتكوّن الانسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الاطلاق . إنه كما قلنا
بلعب القيثارة يتكوّن الموسيقيون المحسنون في الصنعة والرديثون فيها . وبواسطة
الأعمال المجانسة يتكوّن المعماريون ، وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أى فن .
إذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيب ، ويكون رديئا إذا أساء البناء . إن لم يكن
الأمر كذلك فما كان بالانسان من حاجة الى معلم يبين كيفية إحسان العمل ،

§ ٦ — كما قلنا — أضفت هذه الكلمات لتلطيف صدمة التكرار .

— جميع أولئك الذين يمارسون أى فن — يظهر أن أرسطو لا يحسب حسابا كبيرا للاستعدادات
الطبيعية . فانه لأجل أن تصير موسيقيا محسنا لا يكفى أن تمارس الموسيقى ، بل لا بد أيضا من أن يكون
الطبع قد أعطاك أصل القريحة الموسيقية . وكذلك الحال في فن المعمار ، العمل بنى العبقريه ولكن
لا يقوم مقامها .

ويكون الفنيون جميعا على الدوام من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .
 § ٧ - والأمر كذلك على الإطلاق في الفضائل . فإنه بسلوكنا في المعاملات
 المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . وبسلوكنا
 في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجاعا
 وبعضنا جبناء . وكذلك الحال أيضا في آثار شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون
 معتدلين حلماء، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر
 هؤلاء بهذه الصفة في هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادة، وبالاختصار
 فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها . فانظر كيف يلزم التشبث
 مع التحرج بأن لا تؤتى أفعال إلا من جنس معين، لأن الملكات تتشكل حتى على
 الفروق بين تلك الأفعال وتنبعها . وعلى هذا فليس بشيء صغير الأهمية أن نتخذ منذ
 الطفولة وباكرًا بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . إنها على ضد ذلك نقطة
 كبيرة الأهمية جدا، أو بعبارة أحسن هي كل شيء .

§ ٧ - فإن الملكات - التي بها يقال على إنسان إن له الخلق الفلاني أو الفلاني .

- التشبث مع التحرج ... نتخذ منذ الطفولة - نصائح من حكمة بالغة حقيقة بالتدبر .

الباب الثانى

ان المصنّف فى علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردّد الحتمى للتفاصيل التى يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل افراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة .

§ ١ - شىء لا ينبغى أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلف الأخلاقى ليس نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن فى كثير سواه . فليس لأجل العلم بما هى الفضيلة أن أوغلنا فى هذه الأبحاث ، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا . لأنه إن لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضرورى إذن أن نعتبر كل ما يتعلق بالأفعال لتعلم إتقانها ، لأنها هى صاحبة السلطان فى التصرف فى خلقنا ، وفى اكتساب ملكاتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغى فى العمل اتباع العقل القيم ، فلنقبل أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعد ما هو العقل القيم وما هى علاقته ببقية الفضائل .

§ ٣ - لتتفق بادئ بدء على هذه النقطة وهى أن كل مناقشة تورّد على أفعال الانسان لا يمكن البتة أن تكون إلا رسما مبهما مجزّدا عن الضبط كما قد نهينا اليه بادئ الأمر ، لأنه لا يمكن أن يطلب الضبط فى الأدلة إلا بمقدار ما تحتمله المادة الواردة

§ ١ - ليس نظريا محضا - مبدأ حسن جميل يجب على الاخلاقيين أن يجتهدوا فى أن لا يعزب عن أنظارهم .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم - فى المذهب الفيثاغورى والمذهب الأفلاطونى .
- فيما بعد - لقد ظن أن سوف لا يوجد فى أرسطو هذه المناقشة التى يذكرها هنا . ولكنها مسطورة فى الباب التالى ، وعلى الخصوص فى الباب الاول من الكتاب السادس .

§ ٣ - بادئ الامر - راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ١٤

عليها . فأفعال الناس ومنافعهم لا يمكن أن تقبل حكماً ثابتاً مضبوطاً، شأنها في ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ - لكن اذا كان في الدراسة العامة للأفعال الانسانية هذه الصعوبات فمن باب أولى تكون الدراسة الخاصة لكل واحد من هذه الأفعال بخصوصه لا تحتمل إلا ضبطاً أقل من ذلك أيضاً . لأنها لا تقع تحت حكم فنٍّ منظم ، ولا تحت أى قاعدة صريحة . لكن الانسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدى بالظروف التي هو فيها ، كما هو الحال في فن الطب وفي فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ - على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التي نشرع فيها ، فانها لا تنبئ عن محاولة تحقيق النفع بآتمامها .

§ ٦ - بدياً يجب أن يلاحظ أن الأشياء التي من قبيل ما نشغل به الآن هي أيضاً على خطر أن تفسد بأى إفراط ، إما بالأكثر وإما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة مرئية يمكنها أن تجيد تفهيم الأشياء الغامضة الخفية ، نقول : إن الحال هنا

- حكماً ثابتاً مضبوطاً - إن لم تعلم الأخلاق قوانين كلية غير متغيرة ، وإن أرسطو يظهر عليه غالباً أنه ينسأها . وفي الحق أن الناس لا يراعون دائماً هذه القوانين ، ولكن هذا لا يمنع الأخلاق من واجبه في أن يوصى بها . لم يكن بأفلاطون ما بأرسطو هنا من التردد ، وان تجويد معرفة علم الأخلاق لا يتفق مع الاعتقاد بأنه غير مضبوط .

- الحالات الصحية المختلفة - وهذا أيضاً ربما كان غير مضبوط ، وان لقانون الصحة قواعد مقررة لا يسمح بالخروج عنها من غير خطر كما يعلم ذلك الأطباء .

§ ٤ - فن منظم ... قاعدة صريحة - أفكار غير حققة غلا فيها المؤلف . فان أرسطو سيناقض نفسه بعد عدة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية في الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن والصحة، فإن الشدة المفرطة في التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا في الشرب والأكل ، فإن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة، أما على ضد ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم، فانها توجد الصحة وتنميتها وتحفظها . § ٧ - والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يخشى كل شيء، ويفتر من كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا هو جبان . وهذا الذى لا يخشى البتة شيئا ويقتحم جميع الأخطار هو متهور . كذلك هذا الذى يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر . وهذا الذى يتقيها جميعا بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية . ذلك بأن العفة والشجاعة تنعلمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولا تبقيان إلا بالتوسط . § ٨ - ليس الأمر فقط أن أصل هذه الملكات ونموها وفقدانها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التى توحى بها هذه الملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لهم هذه

§ ٦ - الشدة المفرطة في التمرينات البدنية - راجع السياسة ك ه ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتنا الطبعة الثانية . فقد لاحظ أرسطو أن الانسان اذا حاز التاج في الألعاب الأولمبية وهو صبي، فلن ينال جائزة فيها بعد أن يصير رجلا، لأن التمرينات العنيفة جدا تكون قد أضعفت قواه .

§ ٧ - والحال كذلك تماما - تلك هى نظرية الوسط الشهيرة التى هى قيمة وصحيحة في العمل وحقة في النظر متى عرف التزام الحدود التى حددها أرسطو نفسه .

- كالمتوحشين سكان الحقول - وضعنا هذا الفرع من الجملة ترجمة لكلمة يونانية واحدة .

- ولا تبقيان إلا بالتوسط - هذا مضبوط جدا بالنسبة للفضيلتين اللتين ذكرهما أرسطو ان لم يكن مضبوطا مع ذلك بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى .

الملكات . ولنين هذا بمثل من الأشياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتي من كثرة الغذاء الذى يتناوله الانسان والأتعاب المتكررة التى يعانها . وعلى المقابلة فان الانسان الذى تقوى هكذا يزيد احتمال لهذه المشاق أكثر .

§ ٩ — الظاهرة عينها تتكرر بالنسبة للفصائل . فاننا نصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذى قبل . وترد الملاحظة عينها على الشجاعة ، فاننا باعتيادنا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك أمكننا أن نحسن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

الباب الثالث

لكي يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التي يجدها بعد الفعل - الخير - بلذ له عمل الخير والشرير بلذ له عمل الشر - حكمة أفلاطون - في تأثير اللذة والألم في الفضيلة تأثيراً عظيماً - حسن التصرف أو سوءه في اللذة والألم هو مناط التمييز بين الناس - علما الأخلاق والسياسة يجب أن يشغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون في هذا المؤلف .

§ ١ - علامة ظاهرة لللكات التي نحصلها هي اللذة أو الألم أحدهما يقترن بأفعالنا ويعقبها . إن الانسان الذي يمتنع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الامتناع نفسه هو معتدل (عفيف) . وذلك الذي لا يحتمله إلا بأسف عنده شيء من عدم الاعتدال . والانسان الذي يقتحم الأخطار ويرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذي يضطرب فيها هو جبان . ذلك في الواقع بأن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام والذات ، ما دام أن طلب اللذة هو الذي يدفعنا الى الشر وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير . § ٢ - من أجل ذلك ينبغي منذ الطفولة الأولى كما يقول بحق أفلاطون أن نوجه بحيث نضع مسراتنا وآلامنا في الاشياء التي ينبغي أن نضعها فيها . وفي هذا تنحصر التربية الطيبة . § ٣ - وفوق ذلك فان الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول ، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجه إما اللذة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٦ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٤

§ ١ - اللذة أو الألم - ملاحظة عملية يمكن الانسان تحقيقها في نفسه وفي غيره .

- طلب اللذة يدفعنا الى الشر - يرى بسهولة على أى معنى يحمل أرسطو هذه القاعدة هي والتي تليها .

§ ٢ - كما يقول بحق أفلاطون - ر . القوانين ك ١ ص ٢١ و ٣٠ و ٥٤ و ك ٢ ص ٧٢ و ٩٠

من ترجمة كوزان ؛

وإما الألم . وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا .
 § ٤ — وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحيانا . هذه
 العقوبات هي بوجه ما علاجات ، والعلاجات لاتفعل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي
 إلا بالأضداد . § ٥ — يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل
 ملكة للنفس هي بطبعها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التي
 تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح . وإن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم
 متى طلب الانسان أحدهما أو فر من الآخر في حين أنه لا ينبغي له ومن غير تقدير
 للظرف الذي فيه يحصلهما ، ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلهما أو بارتكاب كثير
 من الخطيئات الأخرى المجانسة التي يسهل على العقل تصورها ، ولهذا استطاعوا أن
 يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التي هي فيها خالية من التأثير وفي راحة تامة .
 ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي ، ولم يُعَنَ
 باضافة بعض شروط اليه فيقال : « أن ينبغي » أو « أن لا ينبغي » أو « متى
 ينبغي » وتعديلات أخرى يمكن ادراكها بسهولة .

§ ف ٣ — أن الفضيلة تتعلق فقط - الفضيلة الأخلاقية على الأخص في ذلك أكثر من
 الفضيلة العقلية .

§ ٤ - العقوبات - فانها لما كانت مرة وفاعلة بالأضداد كما هو شأن الدواء ، نتج من ذلك أن
 الخطيئة التي تعاني العقوبات شفاها كانت لدينا حلوة وسييت لنا لذة .

§ ٥ - ما قلناه آنفا - في الباب الأول ف ٦

- كيف أمكن تعريف الفضائل - هذا التعريف حصل أيضا في الأدب الى أريديم ك ٢ ب ٤
 ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر في تلك الفقرة ولا في هذه لمن هذا التعريف . ويمكن الظن بأنه من مذهب
 الكلبيين ، ثم اتخذ به الجزء بعد ذلك الأبيقوريون والرواقيون . وان أرسطو قد أصاب كل الاصابة
 في تفنيده .

§ ٦ — يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا لتقاء الآلام والذات بحيث يكون سلوكاً أحسن ما يمكن . والرذيلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ — هاك ملاحظة تفهمنا بأجل من ذلك أيضاً جميع الابحاث المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضاً ثلاثة تُجتنب . فالمطلوبات هي الخير ، والنافع ، والملائم . والمجتنبات أضدادها الثلاثة : الشر ، والضار ، وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكاً حسناً ويتبع الطريق المستقيم . والشريع لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هي بدياً إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فإنها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحز ما دام أن الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسيين ظاهراً من اللذة . § ٨ — نضيف الى هذا أنه منذ طفولتنا الأولى ، منذ تلك السن التي فيها لا نكاد نرتّ قد غذيت اللذة بوجه ما وشبت معنا . قد يكون حينئذ صعباً جداً أن نتخلص من وجدان تأصل في حياتنا وتلون بجميع ألوانها ، وفي حين أن اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماماً كثيراً أو قليلاً .

§ ٩ — هذا هو ما يجعل ضرورياً جداً أن هذه الدراسة التي تلي يجب أن تعمل على هذين الإحساسين ، فليس شيئاً صغيراً فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيء التلذذ أو التألم .

§ ٧ — الخير والنافع والملائم — على هذه النماذج الثلاثة تبني علاقات الناس بعضها ببعض ، وسيرى بعد في الكتاب الثامن والتاسع كيف أن أرسطو يطبق هذه الملاحظة على نظرية الصداقة .

§ ٨ — منذ طفولتنا الأولى — فكرة مستعارة من أفلاطون .

— غذيت ... وتلون بجميع ألوانها — تعابير مجازية عظيمة ونادرة جداً في أسلوب أرسطو .

§ ١٠ - تنبيه آخر: إن قهر اللذة هو أيضا أصعب من قهر الغضب كما يقول "هيرقليط". اذن الفن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائما على ما هو الأصعب ما دام أن في الأمور التي هي أصعب يكون جزء الخير جزءا أوفى. وهذا نفسه سبب آخر في أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلاهما بدرس اللذات والآلام. لأن هذا الذي يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيرا والشرير هو الذي يسيء استعمالهما.

§ ١١ - على هذا اذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تشتغل في الحقيقة إلا باللذات والآلام، وأنها تنمو بالأسباب التي تولدها، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير اتجاهها، وأنها تفعل وتُترن على هذه الاحساسات نفسها التي منها تولدت. تلك هي المبادئ التي وضعناها آنفا.

§ ١٠ - كما يقول "هيرقليط" - في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٧ ف ٩ يوجد حكم "هيرقليط" بالنص وقد أغفله أرسطو هنا. وهو مستشهد به أيضا في السياسة ك ٨ ب ٩ و ١٨ ص ٤٦٨ من ترجتي الطبعة الثانية. ومع ذلك فان "هيرقليط" لم يتكلم إلا عن الغضب لا عن اللذة.

الباب الرابع

إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأق أفعال الفضيلة - الفرق بين الفضيلة وبين الفنون العادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والثبات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الغريبة لغوام الناس في التفلسف وفي إتيان الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية في ذلك .

§ ١ - ربما يسأل عما إذا نغني بقولنا إنه يجب ليصير الانسان عدلا أن يقيم العدل ، وليصير عقيفا أن يمارس الاعتدال ، لأنه اذا عمل المرء أعمالا عادلة وزايل أعمال الاعتدال فذلك بأنه عادل ومعتدل من قبل . كما أنه اذا طبق قواعد الأجرومية والموسيقى فذلك بأنه نحوي وموسيقار من قبل .

§ ٢ - أليس أحق من هذا أن يقال : إن الأمر ليس كذلك حتى في الفنون العامة ؟ ألا يمكن أيضا مثلا أن يفعل شيء صحيح في الأجرومية بالاتفاق أو بمساعدة آخر وإرشاداته ؟ إنه لا يكون الانسان نحويا حقيقة إلا إذا كان اشتغل بشيء من الأجرومية واشتغل به أجروميا أى على حسب قوانين الأجرومية التي يعرفها والتي

- الباب الرابع - الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ و ١٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٤

§ ١ - بقولنا - راجع ما سبق ب ١ ف ٤ و ٧ هذه المسئلة يظهر لأول نظرة أنها دقيقة ، ولكنها في الواقع مهمة جدا وتستحق أن تناقش . فان العادة تكون الفضيلة أصلا . ولا يكون الانسان فاضلا لمجرد أنه أتى عملا فاضلا اتفقا . قد كان المرء فاضلا ولكنه ليس كذلك بعد .

§ ٢ - أليس أحق من هذا أن يقال - إن التردد الذي يمكن أن يلاحظ من الترجمة موجود أيضا في المتن . وقد رأيت من الواجب أن أحصله لتبقى الترجمة مرآة صادقة لأسلوب أرسطو . على أن الفكرة هي مع ذلك جلية ، فان المرء لا يكون حاذقا في أى فن لمجرد أنه نجح مرة في هذا الفن . بل لا بد من العلم بذلك الفن وامكان النجاح فيه كل المرات كما يشاء .

يحصلها هو نفسه . § ٣ - ويوجد أيضا فرق ينبغي ذكره بين الفضائل وبين الفنون . فان الأشياء التي تنتجها الفنون تحمل الكمال الذي هو خاص بها في أنفسها ، ويكفى حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال التي تنتجها الفضائل ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاق ما . فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل . والثاني أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة . في الفنون الأخرى لا يحسب أى حساب لكل هذه الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل . على الضد من ذلك فيما يختص بالفضيلة ، فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمها . في حين أن الشرطين الآخرين ليسا فيها قليلي الأهمية بل لهما أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ - على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعادل

§ ٣ - ليست عادلة ومعتدلة - تميز عميق ، فان الفعل الفاضل ليس شيئا بذاته من غيرية يعقدها الفاعل الذي يأتيه . وعلى ذلك فالشروط الثلاثة التي يشترطها أرسطو ضرورة لتكوين الفعل الفاضل حقيقة . وهذا تحليل عجيب لا أظن البيسكولوجيا الحديثة قد جاوزت حده في ملاحظة الظواهر الأخلاقية .

- العلم هو نقطة قليلة القيمة - لا شك في أن أرسطو يرمى الى نظرية سقراط وأفلاطون التي طالما انتقدوها ، وهي أن الفضيلة ليست الا العلم . على أن من الجائز أن يكون لا يعطى هنا الشرط الأول وهو العلم كل ما له من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذى يفعلها ، بل هو ذلك الذى يفعلها كما يفعلها الناس الذين هم حقا عادلون ومعتدلون .

§ ٥ - حينئذ يصيب من يقول : إن الانسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة ، وأنه اذا كان الانسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فمن المحال عليه أيا كان أن يصير البتة فاضلا . § ٦ ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال ، وبالتجائهم الى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون ويتخيلون أنهم بهذه الطريقة يحصلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بعناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا مما يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاب الأقسام بأن يعالجوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاب النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

§ ٤ - كما يفعلها . بالشروط التى أتى أرسطو على تعدادها .

§ ٥ - أن يصير البتة فاضلا - بالمعنى الذى وضع آنفا ، والذى يطابق تماما اللغة العادية التى فيها لا يستعمل فاضلا . الا الناس الذين يأتون فى العادة أفعال الفضيلة عالمين ماذا يفعلون .

§ ٦ - بالتجائهم الى أقوال فارغة - انتقاد فى محله ينطبق مع الأسف على جميع الأزمان .
= ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى - تشبيه بليغ وفى غاية الإحكام . وان الفكرة التى لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السمو والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من الناس الا القليل وان كانت ممكنة المنال لجميع الناس .

الباب الخامس

النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والخواص ، والعادات -
حدّ الشهوات والخواص - الفضائل والذائل ليست شهوات ، وليست كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ - أما وقد ثبتت تلك النقط فانا سنبحث ما هي الفضيلة . ولما أنه ليس في النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات ، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ - أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والغضب والخوف والاقدام والحسد والفرح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة ، وبالاختصار كل الاحساسات التي تجزّ على أثرها ألم أو لذة . وأسمى خواص تلك القوى التي تحمل على أن يقال علينا إننا أهل للشعور بالشهوات ، مثال ذلك أننا جديرون بأن نغضب وبأن نحزن وبأن نرحم . وأخيرا أغنى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقي - طيبا كان أو خبيثا - الذي نحن عليه عند التأثر بهذه الانفعالات . على هذا مثلا بالنسبة لانفعال الغضب ، إذا نحن أحسسناه بشدة أكثر مما ينبغي أو برخاوة أكثر مما ينبغي

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٧ و ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٢

§ ١ - أو انفعالات - قد زدت هذه الكلمة كتفسير لايضاح الأخرى وأتمها .

- الملكات المكتسبة أو العادات - حالها كالسابقة فان كلمة « عادة » يجب أن تؤخذ هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى الاعتياد .

§ ٢ - اسمي شهوة ... الرغبة والغضب ... هذا داخل في نفس معنى كلمة « الشهوة » التي عنوان بها « ديكارت » أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

- اسمي خواص - الكلمة التي يستعملها هنا أرسطو هي كلمة « القوى » .

- الاستعداد الأخلاقي - أنا الذي أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خبيث ، وإذا نحن أحسنناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب .
وعلى هذا النحو يكون الحال في سائر البقية .

§ ٣ — ينتج من هذا أن الفضائل والرذائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بديا
أننا في الواقع لا نسمى طبيين أو خبيثين تبعاً لانفعالاتنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلتبعا
لفضائلنا ورذائلنا . وثانياً أن الإنسان ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات .
فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذي يخاف ، ولا هذا الذي يغضب بوجه عام مطلق ،
بل إنه لا يذم إلا الذي يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضد ذلك
نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الرذائل التي تبينونا .
§ ٤ — وفوق ذلك فإن وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق بالثبة باختيارنا وبارادتنا ،
في حين أن الفضائل هي ارادات قد فُكر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فعل
الارادة والاختيار . نضيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إننا
انفعَلنا بها ، في حين أنه لا يقال في حق الفضائل والرذائل : إننا نعانى انفعالا أيّا كان ،
بل يقال فقط : إن لنا استعداداً أخلاقياً ما .

§ ٥ — وبهذه الأسباب لا تكون الفضائل خواص مجرّدة ، لأنه لا يقال علينا :
إننا فضلاء أو أشرار لمجرد أن لنا خاصّة التأثير بالانفعالات . كما أن هذا ليس سبباً

§ ٣ — ليست ... انفعالات — ان الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على
حسب القدر الذي نشعر به وعلى حسب الأشياء التي تطبق عليها . وعلى ضد ذلك الفضيلة فإنها دائماً حسنة
ليس غير . والرذيلة هي دائماً قبيحة ليس غير .

— ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات — بهذا السبب عنه لا يمكن أن تكون الانفعالات
حسنة ولا قبيحة .

كافيا في أن نمدح أو نذم . وزيادة على هذا فان الطبع هو الذى يؤتينا الخاصة، أى إمكان أن نكون أخيارا أو أراذل . ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر كما قلنا آنفا .

§ ٦ - نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص فيبقى أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه العموم .

§ ٥ - كما قلنا آنفا - راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ٢ و ٣ حيث أبان أرسطو أن الطبع لا يعطينا الا استعدادات وقابليات ، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .

§ ٦ - عادات أو ملكات - هذه النتيجة هى التى تنتج طبعاً من جميع المناقشات السابقة ، ويمكن أن يلاحظ أن أرسطو قد أطلال فى مقدماتها .

الباب السادس

في طبيعة الفضيلة - أنها بالنسبة لأي شيء كان الكيف الذي هو وفاء هذا الشيء وتماهه - فضيلة العين
وفضيلة الحصان - حد الوسط في الرياضيات - الوسط الأخلاقي أصعب في إيجاداه - الوسط يختلف
شخصيا بالنسبة لكل منا - الافراط أو التفريط في وجدانات الانسان وفي أفعاله - الفضيلة لتعمل
بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط - استثناءات .

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء بالقول - كما يفعل هنا - بأن الفضيلة هي عادة
أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضا أي كيفية هي على الخصوص .

§ ٢ - لنبدأ بتقرير أن كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم
حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معا . على هذا مثلا
فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي . لأن لفضيلة العين
الفضل في أن الانسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة
الحصان، فانها هي الفاعلة في أن الحصان جواد، وفي أنه سريع العدو أيضا، وفي

- الباب السادس - في الأدب الكبير ب ٨ والأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء - يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد الا مجرد رسم يتصدى مع ذلك
الى الضبط والتحقيق :

- عادة أو كيفية - تفسير ضروري لتحصيل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته - يرى من هذه المناقشة أن لكلمة فضيلة في اللغة اليونانية
معنى أوسع منه في لغتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لى ان كانت في ترجمتي شيء من الغرابة والتعسف
هنا .

- فضيلة العين ... فضيلة الحصان - لم أتجنب هذه التعابير الغريبة على أنها مفهومة جدًا مع ذلك .

أن يحمل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء . § ٣ - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة في الانسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا، رجل خير، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق كيف أن الانسان يمكنه بلوغ هذا الغرض ، ولكن فكرتنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هي الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ - في كل كم متصل وقابل للقسمه يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوى ، وهذه التمايز يمكن اجراؤها إما بالنسبة للشئ نفسه ، وإما بالنسبة إلينا . فالمساوى هو نوع من الواسطة بين الافراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إن الوسط بالنسبة لشئ ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال . أمّا بالاضافة الى الانسان ، بالاضافة إلينا فالوسط هو هذا الذى لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوى بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

§ ٣ - كذلك بالنسبة لجميع الأشياء . - كان أحسن أن لا يدرس لإفضلية الانسان . فان هذه التنبهات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة النفس .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤ .

§ ٥ - وأخيرا المساوى - قد أقيمت على هذه العبارة ، لأنها هي نفسها عبارة أرسطو بد لا من أن أعبر بلفظ "الوسط" الذى سيستعمله هوفيا بعد . هذا يرجع الى القول بأن كل شئ قابل للقسمه تمكن قسمته إما الى جزئين غير متساويين وإما الى جزئين متساويين .

- الوسط - هالك اللفظ الخاص .

لجميع . § ٦ - آخذ مثلا : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم ،
واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فسته يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذى
يقاس ، لأن ستة تريد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة .
§ ٧ - ذلك هو الوسط الحقيقى على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعنى
العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه فى الواقع
بالنسبة لرجل بعينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ،
وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم ، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على
الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن
أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضخم وإما غذاء غير كاف .
فهو قليل جدا بالنسبة "لميلون" وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة ان يتبدى لعب
الجهاز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لألعاب الجرى

§ ٦ - آخذ مثلا - كان أولى بأرسطو أن يختار مثلا أحسن من هذا . فان الأعداد التى يذكرها
هى على نسبة بالتخالف . ولكن كان المنتظر أن يكون عدد خمسة لا عدد ستة ما دام أنه كان يتكلم آتفا
عن المساواة .

§ ٧ - التناسب الذى يحققه الحساب - هذا هو ماسمونه زمانا طويلا فى كتبنا الرياضية «السبة
العديّة» . يكون أضبط أن يقال نسبة بالفرق .

- بالنسبة لنا - لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعا لكل فرد حسب
الأمزجة والظروف والعادات . الخ .

- عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال - إن أرسطو يحفظ الأعداد التى استخدمها آتفا كمثل عام .

- بالنسبة "لميلون" - ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلا من الغذاء فى اليوم .

- لمن يتبدى لعب الجهاز - كان احدى العنايات المهمة التى يتخذها أرباب الجهاز فى الزمن القديم أن

ينظموا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

- بالنسبة لألعاب الجرى - كل هذا ثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماما تأثيرات الجهاز فى الجسم
والتركيب كله .

والمصارعة . § ٨ — على هذا إذن فكل انسان عالم وعامل يجهد نفسه في اجتناب الافراطات من كل نوع ، سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ — والفضل لهذا الاعتدال الحكيم في أن كل علم يؤدى على وجه الكمال موضوعه الخاص ، بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط ، وبأن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المتقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن ينقص منها شيء ولا أن يزداد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه اذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فان الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكده . نكرر أن هذا هو الغرض الذى من أجله يدمن الفنيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التى هى ألف مرة أضبط وأحسن من كل فن تتطلع بلا انقطاع كما يتطلع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ — وإنى أعنى بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هى التى تختص بانفعالات الانسان وأفعاله . وانما هو فى أفعالنا وفى انفعالاتنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا فى وجدانات

§ ٨ — الوسط بالنسبة لنا — الذى يمكن أن يتغير بتغير الأشخاص .

§ ٩ — أن كل علم — العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا . وربما كسبت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مقيدة أكثر من ذلك .

— الفنيون المحسنون — هذا حق صراح فى الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوظة ، وحيث النسب تكون كالوسط القيم والقياس .

— الفضيلة — يظهر أن أرسطو أراد هنا أن يطبق هذه النظرية ، نظرية الوسط على جميع الفضائل بلا استثناء .

الخوف والاقدام والرغبة والكراه والغضب والرحمة وبالاختصار في وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ - ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغي تبعا للظروف ، وتبعا للأشياء ، وتبعا للأشخاص ، وتبعا لليلة ، وأن يعرف أن يلتمز المقدار الحق ، هذا هو الوسط ، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة . § ١٢ - والحال بالنسبة للأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء . فإن هذه يمكن أن يكون بها الافراط أو التفريط أو أن تلقى الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون في الانفعالات وفي الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال ، الافراط بالأكثر خطيئة ، والافراط بالأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيق بالثناء ، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم ، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ - على هذا حينئذ فالفضيلة هي نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض (الذي تطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ - وفوق ذلك يمكن أن يسيء الانسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من اللانهاى كما مثله بحق الفيثاغورثيون ، ولكن الخير هو من المتناهى

§ ١٥ - من الجهتين - أعنى متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغاً فيها أو قليلة القوة جداً .

§ ١٦ - الكمال الذى لا يوجد إلا في الفضيلة - هذه هي النصيحة العادية للحكمة : تلطف المرء، شهواته .

- والحال بالنسبة للأفعال - الأفعال ليست الا المظاهر الخارجى للوجدانات والانفعالات . والنتيجة أن القاعدة التى تنطبق على احدى الطائفتين تنطبق على الطائفة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٣ - الفضيلة هي نوع من الوسط - هذه هي الصيغة العامة التى اعتبرت عادة ملخص كل المذهب الأخلاقى لأرسطو . وإنه لا يظهر لى أنه علق هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من بعده .

§ ١٤ - الفيثاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٣ ف ٧ وأيضاً فقرة الميتافيزيقا المذكورة في التعليق .

ما دام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الشرسهل الى هذا الحد، وكيف أن الخير، على الضد، صعب الى هذا الحد . لأنه في الواقع من السهل أن تحظى الغرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب في أن الافراط والتفريط يتعلقان معا بالزيلة، في حين أن الوسط وحده هو متعلق بالفضيلة .

”يكون المرء خيرا بنوع واحد ويكون شريرا بألف“

§ ١٥ - على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بارادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو اضافي لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم . إنها وسط بين رذيلتين إحداها بالافراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها في أنها تجاوز المقياس الذي يجب الترامه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تنحصر على ضد ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض وبالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ - من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها وبالنظر الى التعريف الذي يوضح ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط ، ولكن بالنسبة للكمال وللخير فالفضيلة هي طرف وقة .

§ ١٧ - على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا

- لا يمكن حسن السلوك - توجد حالات يصدق عليها هذا . وتوجد حالات أخرى لا يصدق عليها . فانه يمكن أن توجد جملة طرائق لحسن الفعل .

- يكون المرء خيرا بنوع واحد - الشاعر الذي قاله غير معروف .

§ ١٥ - يتعلق بارادتنا - القضية صادقة تماما . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدم .

- إنها وسط - تكرير أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ - الفضيلة هي طرف وقة - تعديل حق جدا ومهم جدا للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ - على أنه يلزم أن يقال - قيود حقة عنى أرسطو بوضعها ، ولكنهم لم يلتفتوا اليها كما ينبغي في الانتقادات الموجهة الى نظريته .

لهذا الوسط . فن الأفعال ومن الانفعالات ما يُعلن معنى الشر والذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير، والفجور والحسد . وفي الأفعال الزنى والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السيا القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فانه لا يمكن فيها إلا اقتراف آثام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلاً في الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية ، وبأى طريقة ، فانه بوجه عام مقارفة أى واحد من هذه الأشياء جنائية . § ١٨ — ذلك كما لو كان يظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط وللإفراط وللتنفريط وإفراط وللإفراط وتفريط للتنفريط . § ١٩ — ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال ، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما . كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الانسان فانه دائماً مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للإفراط ولا للتنفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

— قابلية التلذذ بمصاب الغير — قد فُتحت الكلمة اليونانية التي ليس لها مساوٍ مضبوط في لغتنا (الفرنسية) .

— مقطوع بأنها خبيثة وجنائية — من المحال أن تكون عبارة أصرح ولا أضبط من هذه العبارة .

§ ١٨ — وسط للإفراط وللتنفريط . الجبن هو عدم الشجاعة ، فهو اذن طرف ولا وسط له ، كما

أن ليس له إفراط ولا تفريط .

§ ١٩ — لا إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة — لأن الشجاعة هي الوسط بين الجبن من جهة

وبين التهور من جهة أخرى كما سبى في الباب التالي .

الباب السابع

تطبيق العموميات التي سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجن - الاعتدال وسط بين الفجور والعمود - السخاء وسط بين الاسراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين افراط وتفريط لم يعط لكلهما اسم خاص - قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين النجس والتعمية - البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية .

§ ١ - قد لا يكفي في هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التي تقدمت ، بل ينبغي فوق ذلك أن نبين كيف أن هذه النظريات مطابقة للأحوال الخاصة . وفي الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الانسانية ، كانت هذه العموميات فارغة بعض الشيء ، وكانت التحاليل الخصوصية أكثر انطباقا على الحقيقة ما دام أن الأفعال هي دائما خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطبقة عليها . ويمكن فهم ما نريد قوله من اللوحة التي رسمها هنا .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - قد لا يكفي - ان الفرض الذي يرمى اليه أرسطو هو على أصلا ، ومن أجل ذلك يهتم بايتاء الأمور حقها من الايضاح .

- في اللوحة التي رسمها هنا - سياق نص المتن يقتضى بلا شك هذا النحو الذي تبرره اللوحة المسطورة في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ والذي اعتمدته " اندرونيكوس " " وأوسطراط " . حتى ان هذا الأخير رأى واجبا عليه أن يكمل اللوحة الناقصة في تأليف أرسطو ووضع جدولا للفضائل المختلفة مع اضدادها من الافراط والتفريط . واني لا أظن واجبا على ان اذهب الى هذا الحد . ولكن لا أرى في هذا الا ما يأتلف تماما مع عادات أرسطو الذي كان قد اضاف رسوما الى مؤلفه « تاريخ الحيوانات » . ولقد شرح الشراح المتن ونقله المترجمون على صورة تفيد أن هذه العبارة لا تشتمل على شيء سوى فكرة الوصف . وعلى أي الحالين فان الفكرة واضحة تمام الوضوح .

§ ٢ — على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمأنينة تشغل الشجاعة الوسط، أما الافراطان اللذان يتعلق أحدهما بانتفاء كل خوف فليس له في لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الافراط في الطمأنينة فإن الرجل الذى يبدو منه يسمى متهورا . والذى عنده افراط الخوف أو عدم الطمأنينة فهو جبان .

§ ٣ — بالنسبة للذات وبالنسبة للآلام لا بالنسبة لها جميعا بلا استثناء، ولكن أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه لجميع الذات، فالوسط هو الاعتدال، والافراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط في أمر الذات هم نادرون جدًا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فلنعطهم إن شئت اسم الخامدين أو عديمى الحساسية .

§ ٤ — فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء . والافراط والتفريط هما الاسراف والبخل . وهاتان المملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضاد بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مُفترط في الاعطاء وهو مفترط في القبول . والبخيل على الضد هو مُفترط حينما يأخذ ومفترط حينما يعطى .

§ ٢ — على هذا يرى — انى أتابع تأويلى وافترض أن اللوحة المذكورة في الفقرة السابقة قد فرغ القارئ من تلاوتها ، فابتدئت الفقرة الثانية بهذه العبارة

— فليس له في لغتنا اسم — وان اللسان الفرنسى ليس أغنى من اللسان اليونانى وكلمة ”عدم التأثر“ التى عندنا (في اللغة الفرنسية) والتى ليست خاصة تطلق بالأول على اعتبار حسن .

§ ٣ — فلنعطهم ان شئت اسم الخامدين — هذا القيد الذى احرص به أرسطو في اليونانية لازم في الفرنسية أيضا ، فان كلمة خامد أو غير حساس لاشك في أنها صالحة في هذه ، ولكن معناها أوسع من ذلك بكثير .

§ ٤ — السخاء — ربما كانت هذه الكلمة باللغة الفرنسية لا تعطى معنى لزوم الوسط الذى تعطيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فان السخي أقرب الى المبذر منه الى البخيل .

§ ٥ - على أنه يرى أننا هنا لا نزيد على أن نخط رسماً بسيطاً ونضع ملخصاً .
ونكتفى الآن بهذه العجالة . وفيما بعد ندرس كل هذه النقاط بتوسع وضبط .

§ ٦ - ولكن لنرجع الى الثروة فنقول : إنه يوجد أيضاً استعدادات أخرى غير ما بينا . وفي هذا الصدد الوسط يمكن أيضاً أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد فرق بين الأريحي والسخي ، فأحدهما يملك أموالاً عظيمة ، والآخر ليس له منها إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحي هو سوء الذوق في الانفاق والزهو الغليظ ، والتفريط هو التقتير في الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تخالف الفروق في السخاء . وسيدكر فيما بعد مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ - في أمور الشرف أو المجد والمجول ، الوسط هو كبر النفس ، والافراط في هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . § ٨ - وكما أننا اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط في أنه ينطبق على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك يجانب كبر النفس الذي يطلب التشاريف متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية . ويمكن في الواقع أن تطلب التشاريف والمجد كما ينبغي أن تطلب . ويمكن أيضاً طلبها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . فهذا الذي رغبته مفرطة يسمى طامعاً . والذي

§ ٥ - فما بعد - راجع ما سوف يأتي ك ٣ ب ٧ وما يليه ، وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ و ٣ حيث تحليل بعض الفضائل : الشجاعة والاعتدال والسخاء الخ وتحليل الرذائل المضادة مبسوط تماماً .

§ ٦ - أيضاً استعدادات أخرى - واذن يوجد فيها وسطان بدلاً من وسط واحد .

- سوء الذوق في الانفاق . اضطرت هنا الى تفسير النص لتحصيل قوة التعبير .

- سيدكر فيما بعد - ك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ - الوسط هو كبر النفس - راجع ما سيأتي ك ٤ ب ٣

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكما ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أن يكون فى أمر خلق الطماع فيسمى طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تتنازع مركز الوسط . وقد يقع لنا نحن أحيانا أيضا أن نصف بالطماع ذلك الذى يثبت فى الوسط ، وأحيانا نصفه بأنه عديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كل فى دوره .

§ ٩ - وسنحاول أن نوضح فيما يلى علة هذا التناقض ، ولكننا الآن نستمر فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ - يمكن أن يميز فى الغضب - مثل ما فعلنا فى حق السخاء - الحدود الثلاثة : الإفراط والتفريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هذه الفروق أو على التقريب ليس له اسم خاص ، فنقتصر على القول بأن الإنسان الذى يلتزم فى هذا النوع حد الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يأمم بالإفراط يسمى الخلق الشرس ، والرذيلة

§ ٨ - ليس له اسم خاص - أى لا أجد الفرنسية فى هذا المعنى أغنى من اللغة اليونانية .

§ ٩ - فيما يلى - قد يكون من المحال تعيين الفقرة التى تطابق هذا القول . ولكن أرسطو نجأله التفصيل الفضائل والرذائل يحاول أن يبين كيف يختلط الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، ويصير موضوع مدح أو ذم بالدور .

- اتبعناه فيما سبق - أو بالأولى « طريقتنا العادية » راجع السياسة ك ١ ب ١ ص ٣ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

§ ١٠ - رجلا حليما - لم أجد كلمة أحسن من هذه ، ولكن فى لغتنا (الفرنسية) الحلم هو أبعد مسافة عن الشراسة منه عن الفتور .

- الشرس الفاتر - المقابلة تكاد تكون بالفرنسية فى قوة ما هى باللغة اليونانية .

تسمى الشراسة . والذي يأثم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفاتر الذي لا غضب به البتة ، والتفريط يسمى الفتور الذي لا يعرف أن يغضب .

§ ١١ - هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التي ليست بلا مشابهة بينها، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه. الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والعامة التي ترتبها بين الناس أقوالهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف في أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة في محادثات الناس، في حين أن الاثنين الآخرين يختصان باللذة التي تحصل من علاقات الجمعية. أحد الاثنين يتعلقه باللذة التي يسببها المزح، والآخر يتسع لجميع أمور الحياة العادية . ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن في كل الأشياء الوسط وحده هو الحقيق بالمذم . في حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم . وليس في اللغة اسم خاص لأكثر هذه الفروق كما هو الحال في السابقة . ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جديدة تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح .

- لا غضب به البتة - قد فسرنا الكلمة اليونانية بأن أوضعتها .

§ ١١ - هذا هو موضع - هذا الدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالدرس السابقة .

- بالروابط الاجتماعية والعامة - لقد لاحظ أرسطو بمحاضرة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن البديهي أنها كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عندنا (الفرنسيين) .

- حتى نرى جليا أيضا - هذه الأمثلة المختلفة تؤيد السابقة .

-- كما فعلنا آنفا - يشير أرسطو الى كلمة استعملها قبل ذلك ببعض أسطر ، و يظهر أنه أدخلها في اللغة اليونانية .

- أن نضع كلمات جديدة - لم يستعمل أرسطو هذه الحرية الا مع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها الا عند الضرورة القصوى .

§ ١٢ - فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذى يلتزم فى هذا المعنى الوسط يسمى رجلا صادقا ورجل صدق ، والوسط نفسه يسمى الصدق . التصنع الذى يغير الحقيقة يسمى اذا غلا فى الأشياء النَّفَج ، والذى به هذا العيب يسمى نَفَاجا . وإذا كان على الضدّ يصغر الأشياء يسمى تعمية ، والرجل يسمى معميا .

§ ١٣ - أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما يخصص فى المزاح ، والرجل الذى يعرف أن يلزم هذا الوسط الدقيق هو رجل بشوش ، والاستعداد الأخلاقى الذى يميزه هو البشاشة . والافراط فى هذا النوع هو السخرية ، والرجل الذى له هذا الخلق يسمى مسخرة . وهذا الذى فى معرض المزاح نصيبه أقل مما ينبغي هو نوع من الفظ ، وكيفيته يمكن أن تسمى الفظاظة . § ١٤ - أما الوسط الذى يتعلق بملاءمة الحياة العادية فالرجل الذى يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغي أن يكون فهو الصديق ، والوسط الذى يوجد هذا الخلق هو الصداقة . أما الذى يُفَرط فى العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذى به ولع الإرضاء متى كان يفعل كذلك بلا منفعة ما . ولكن اذا سلك هذا المسلك لمنفعته الشخصية فهو

§ ١٢ - تعمية ... معميا - ان الكلمة التى يستعملها أرسطوها هى أصل كلمة « التهم » باللغة الفرنسية . ولم أستطع استعمال هذا اللفظ الأخير الذى له فى الفرنسية معنى مخالف .

§ ١٣ - الرجل الذى - الفكرة واضحة جدا اذا كانت العبارة مع ذلك غير مضبوطة تماما . ولكن ليس فى لغتنا أحسن من هذا .

- نوع من الفظ - المجاز هو بعينه فى اللغة اليونانية .

§ ١٤ - فهو الصديق - لا أرى أن أرسطو قد أحسن اختيار اللفظ هنا ، ولكنى اضطررت الى مجاراته ، وقد كنت أفضل أن يقال « اللطيف » .

- الذى به ولع الإرضاء - هذا تفسير اللفظ اليونانى .

المتعلق . والذي هو في هذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا في أى شئ فهو الشرس والصعب في المعيشة .

§ ١٥ - يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط في الانفعالات وفي كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فانه موضع لثنا كالانسان المتواضع . ذلك في الواقع بأنه في هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذى يلتزم الوسط الحق . فالذى يشعر بها مع الافراط يحتر من كل شئ . وهو بوجه ما فريسة الحيرة . وعلى الضد الانسان الذى يأثم في هذا بالتفريط أو الذى لا يحتر من شئ مطلقا هو انسان عديم الحياء أو سفيه . والذي يعرف أن يلتزم الوسط بين هذين الافراطين هو الانسان المتواضع .

§ ١٦ - الانسان العدل الذى يطبق حكما نزيها على سلوك الغير، مركزه الوسط بين حسد الأغيار على سعادتهم ، وبين الفرح السئ الذى تسببه له آلامهم . هذه الثلاثة الوجدانات هى مع ذلك تتعلق باللذة وبالآلم اللذين يمكن أن يسببهما لنا مايحل بأمثالنا . الانسان التزيه الذى يعتريه الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد نقمة صادفت غير أهل . والحسود الذى بافراط يجاوز هذه التزاهة يحزن لجميع الخيرات التى يصيبها الناس الأغيار . وأخيرا هذا الذى يمكن أن يرتاح لما ينزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثر له ، بل يذهب الى حد أن يتلذذ به .

§ ١٦ - العدل الذى يطبق - اللفظ الذى يستعمله أرسطو هو "نيميزيس" وليس عندنا في الفرنسية كلمة تقابلها فان "نيميزيس" بالمعنى العادى الذى تطلق عليه هى الآلهة الذين يتشخص فيهم الاحساس الذى يريد أرسطو أن يدل عليه هنا .

- فان الذى يمكن أن يرتاح - لم أستطع اجتناب هذا التكرار غير المفيد الذى هو في المعنى أكثر منه

في اللفظ .

§ ١٧ - على أنه يمكن أن توجد في موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة أتم . وأما العدل لما أنه لا يدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيه نوعان مختلفان ، فسنحللهما فيما بعد ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وندرس كذلك على هذا الوجه الفضائل العقلية .

§ ١٧ - في موضع آخر - راجع فيما بعد ك ٤ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدرس العدل . وان ضربى العدل هما المساواة المطلقة والمساواة النسبية ، أو العدل على حسب القانون والعدل على حسب الطبع .

- الفضائل العقلية - راجع ما سوف يأتي في الكتاب الخامس .

الباب الثامن

التضاد بين الرذائل الطرّفة و بينها وبين الفضيلة التي هي الوسط - مقابلة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر منه عن الوسط الذي يفصلهما - في بعض الأحوال يقرب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقرب الطرف بالافراط وتارة يقرب الطرف بالتفريط - التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الخمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور - لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا .

§ ١ - هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبدئاً الطرفان هما مضادان للوسط ، ومتضادان بينهما أيضاً ، ثم ان الوسط هو مضاد للطرفين . § ٢ - كما أن المساوى مقارنة بالحد الأصغر هو أكبر من هذا الحد وأصغر من الحد الأكبر في نسبته له ، كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط تظهر إفراطات . وبالعكس في نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها بوجه ما تفريطات في الانفعالات وفي الافعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متهوراً اذا قورن بالجبان ، ويظهر في جانب المتهور جباناً . كذلك أيضاً

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ وما يليه .

§ ١ - الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة - إن أكثر التنبهات التي سيضعها أرسطو على نسب الفضيلة الى الرذائل المضادة سواء بالافراط أو بالتفريط هي غاية في الاحكام . ولكن من المحقق كما لاحظ "غرف" أنها تزعم بعض النظريات التي تضع الفضيلة في الوسط وتمثلها كوسيلة بسيطة . ذلك بأن أرسطو نفسه لم يضع هذه النظرية على صورة مطلقة ، وأنه لحظ جميع القيود التي ينبغي أن تقيد بها .

§ ٢ - المساوى - أي النصف .

- على هذا فالرجل الشجاع - ملاحظة دقيقة مضبوطة جداً .

الانسان المعتدل يظهر فاجرا اذا قورن بالخامد الذى لا يحتركه شيء ، ويظهر هو نفسه خامداً بالنسبة للفاجر . والسخى يظهر مسرفا بالاضافة الى البخيل ، وبخيلا بالاضافة الى المسرف . § ٣ — كذلك الطرفان يقذف كلاهما بالوسط أحدهما الى الآخر . فالجبان يسمى رجل الشجاعة متهورا ، والمتهور يسمى جباناً ، وكذلك الحال فى البقية . § ٤ — لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادة على هذا النحو بعضها لبعض ، كان تضاد الطرفين بينهما هو أعظم مما يكون تضادهما مع الوسط . لأنه فى الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط الذى يفصلهما ، كما أن الحد الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحد المساوى سواء بسواء .

§ ٥ — ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط . فالتهور به شيء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسخاء . ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعاً بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأشياء التى بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضدادا . وتكون أضدادا أكثر كلما كانت متباعدة

§ ٣ — كذلك الطرفان — فى هذا بعض التكرير لما قبل .

§ ٤ — هذه الحدود الثلاثة — لا يتكلم أرسطو هنا إلا على وجه الإطلاق . وحينئذ فقد أصاب الحق ولكن فى الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وانه ليسارع الى أن يراجع نفسه . فان الأوساط التى على رأيه تكون الفضائل هى تارة أكثر بعدا وتارة أقل بعدا عن أحد الطرفين من الآخر . وبعبارة أخرى فانها ليست أوساطا حقيقية .

§ ٥ — توجد أطراف لها بعض مشابهة — قيود ضرورية ثبتت جليا ان فكرة ارسطو ان النظرية ليست جامعة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يخطط رسماً بسيطا .

— تسمى أضدادا — يمكن ان ترى كل نظرية الأضداد فى « القاطينورياس » أى المقولات العشر ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتنا . وفى « الأرمنيا » ب ١٤ ص ١٩٨ وفى « الميتافيزيقا » ك ٥ ب ١٠ ص ١٠١٨ و ٢٠٩ طبعه برلين .

أكثر . § ٦ - في نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضادًا وتارة يكون الإفراط . فالرذيلة الأكثر تضادًا مع الشجاعة ليست هي التهور الذى هو إفراط ، بل هى الجبن الذى هو عيب التفريط . وعلى الضد في الاعتدال فان الحد الذى يتعد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التى هى عيب التفريط ، بل هو الفجور الذى هو عيب الإفراط . § ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هذا الذى نقابله بالوسط مقابلة تضاد ، بل هو بالأولى الحد المضاد . على هذا مثلًا لما أن التهور يظهر أنه أقرب جوارًا للشجاعة ويشابهها أكثر في حين أن الجبن أشد مخالفة لها ، فيكون الجبن هو الذى نقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التى هى أبعد من الوسط تظهر أكثر تضادًا معه . § ٨ - هاك إذن أحد السببين المذكورين آنفاً وهو يأتي من طبيعة الشيء نفسها . واليك الثانى الذى لا يأتي إلا منا . إن الأشياء التى نحن بطبعنا أكثر ميلًا لها يظهر لنا أنها أكثر تضادًا مع الوسط الحكيم الذى ينبغي أن نلتزمه . على هذا فطبعنا يميل بنا بمحبة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذى يجعلنا ميالين بسهولة الى عدم الاعتدال أكثر منا الى القناعة والزهد . وإذن نجد الأشياء التى نشعر بألفة أنفسنا لها هى أكثر تضادًا مع الوسط الحق . هذا هو السبب في أن الفجور الذى هو إفراط هو أكثر تضادًا مع الاعتدال من اللاحساسية التامة .

§ ٦ - ليست هى التهور - ملاحظة محكمة ومنها ينتج ان فضيلة الشجاعة ليست بالمعنى الخاص وسطًا .

§ ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين - هذا التحليل الذى قد يظهر دقيقًا هو مضبوط تمامًا .

§ ٨ - نحن بطبعنا أكثر ميلًا لها - إن أرسطو بتعمقه في هذه الملاحظة على طبيعة الانسان كان يمكنه أن يجد فيها بلاغًا الايضاح الحقيقى للفضيلة .

الباب التاسع

في صعوبة أن يكون الانسان فاضلا ، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذى فيه تنحصر الفضيلة — دراسة الميول الطبيعية التى يشعر بها الانسان فى نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميول — ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتعود الانسان بثبات العمل .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هى وسط ، وقد علم كيف هى ، أعنى أنها وسط بين رذيلتين إحداها بالافراط والأخرى بالتفريط . وقد بان أيضا أن ميز الفضيلة هذا يأتى من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم فى كل ما يتعلق بانفعالات الانسان وأفعاله . تلك نقط يظهر أنها وضحت تماما . § ٢ — يجب علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الانسان مشقة فى أن يكون فاضلا . فان إدراك الوسط فى كل شىء أمر صعب جدا ، كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية . كذلك استسلام الانسان الى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شىء هين كثر النقود والانفاق . ولكن العلم بمن ينبغى أن تعطى اليه وبأى قدر وفى أى وقت ولأى سبب وعلى أى كيفية ، فتلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها . من أجل ذلك كان الخير شيئا نادرا وممدوحا وجميلا . § ٣ — إن أول ما يعنى

— الباب التاسع — فى الادب الكبير ك ١ ب ٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هى - يعنى أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدا فى أن حل نظرية هندسية يقتضى العلم

فى حين أن الطبيعة تكفى غالبا فى الفضيلة بما تعطى من الكبروف .

به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يتعد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضاداً وإياه . ويمكن أن تطبق هنا نصيحة ”كالبسو“

بعيدا جدًا عن هذه الصخور وهذا الدخان

سير سفيتك

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائماً أكبر إثمًا والآخر أقل . § ٤ — ولما أنه من الصعب جدًا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه ، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للنجاح في ذلك هي الطريقة التي بينهاها . على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم الميول التي هي فينا أدخل في الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولا مختلفة جدًا . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هي انفعالات اللذة أو الألم التي نشعر بها . § ٥ — يلزم أن نجعل أنفسنا تميل نحو الجهة المضادة ، لأننا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التي نخشاها نقف في الوسط ، كما يفعل تقريبا حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة . § ٦ — إن الخطر الذي يلزم دائما اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذي يرضينا ، هو اللذة . لأننا لا نكون البتة في هذه

§ ٣ — نصيحة ”كالبسو“ — قد نبه المفسرون إلى أن أرسطو قد انخدع هنا بنسبته إلى ”كالبسو“ ما قاله ”هوميروس“ في ”سيرسي“ . ولا شك في أنه استشهد هذين البيتين من ذاكرة التي خاتمه . راجع الاوديسي النشيد الثاني عشر البيت ٢١٩ على أنها مع ذلك الاوامر التي كان ”أوليس“ يصدرها إلى ربانه على مقتضى نصيحة الآلهة .

§ ٤ — أن يقال — هذا تعبير بالمثل السائر قد استخدمه أرسطو . راجع هذا التعبير دالا على معنى مختلف قليلا في السياسة ك ٣ ب ٨ ف ٦ ص ٢٩٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

— انفعالات اللذة أو الألم — هي في الواقع أكد ما يكون . وهذه النصائح اذا كانت صعبة الاتباع فانها في غاية الحكمة .

الحالة قضية لا يرتشون . وإن العواطف التي كان يشعر بها شيوخ ”طروادة“ في حضرة ”هيلينا“ يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة . فلنعرف في كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ما قالوه ، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

§ ٧ - لأجل تلخيص فكرتنا في بعض كلمات نقول إننا بهذا السلوك على الأخص نتجح في إيجاد الوسط الحق ، وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة ، وإنها لكذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية ، مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا كيف وضد من ولأى سبب ولأى مدة من الزمن ينبغي للانسان أن يغضب ، لأننا تارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوون حلما . وتارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ونجذفهم حرما حقيقا بالرجل . § ٨ - حق أن من لا يجيد إلا قليلا جدا عن الخير لا يستهدف للذم سواء حاد عنه الى جهة الأكثر أو حاد عنه الى جهة الأقل . في حين أن الذي يتبعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كل امرئ يراها . ولكن الى أى نقطة وإلى أى مقياس يذم الانسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعيينه أمر

§ ٦ شيوخ طروادة - راجع الألياذة الحن الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبيه حسن يأتلف تماما مع الكلام على اللذة .

§ ٧ - اننا بهذا السلوك على الأخص - كل ذلك مملو. حكمة عميقة . ومع ذلك فان أرسطو لا يزيد هنا على أن يكرر دروس أستاذه ، فلقد قال أفلاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطار اللذة تقريبا . - ليس من السهل - كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

§ ٨ - بعبارة مضبوطة تماما - ينبغي تذكر ما قاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع ك ١ ب ١ فعلى رأيه علم الأخلاق لا يقتضي ضبطا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تعييننا مضبوطاً أى واحد كان من الأشياء التى لإجادة فهمها ينبغى الشعور بها ، وإن كل هذه الحالات هى حالات جزئية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذى يشعر به كل واحد .

§ ٩ — ومهما يكن فإن من الواضح أن الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة ، وأنه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الإفراط ، وتارة نحو جهة التفريط .
لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

§ ٩ — الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة — فى هذه الحدود تكون النظرية على تمام الموافقة للعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة . وفى هذا من النفع العظيم ما فيه .

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول

في أنت الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية . — تعريف الاختيارى والاختيارى —
 في نوعى الاختيارات : القسر والجهل — النوع الأول للأشياء الاختيارية — أمثله مختلفة لاحوال
 القوة القاهرة ، وأنها دائماً اختيارية بالجزء — في أنت الموت آثر من بعض الأفعال : ” الالييون
 لأورفيد ” — تعريف عام للاختيارى والاختيارى — اللذة والخير لا تُكرهانا — لأن يأخذ الانسان نفسه
 باللائمة أعدل غالباً من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية .

§ ١ — لما كانت الفضيلة متعلقة بانفعالات الانسان وأفعاله ، وكان المدح
 والذم لا يردان إلا على الأشياء الارادية ما دام أنه في الأشياء الارادية لا محل
 إلا للعفو بل للرحمة أحياناً ، كان من الضرورى عند البحث للوقوف على كنه الفضيلة
 أن يحدد ما يجب أن يُعنى بالإرادى وبالأإرادى . § ٢ — أزيد على هذا أن
 هذه المعرفة ضرورية أيضاً للفننين لتهديمهم إلى المكافآت والعقوبات التى يقررونها .

— الباب الأول — الادب الكبير ك ١ ب ١٠ ، الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ — المدح والذم — ملاحظة تكررت ألف مرة منذ أرسطو .

— للعفوبل للرحمة — وجدانات نادرة في العصور الخالية وهى على ذلك حقيقة بالاعتبار .

— من الضرورى ... — لقد تعمق أرسطو فى هذه الدراسة بما لم يأت به أفلاطون . فينبغى فى هذا

المقام الاعتراف للتبليذ بأنه قد فاق أسناذه وأتم ما بعمله من نقص .

§ ٢ — ضرورة أيضاً للفننين — يكون القانون تخفيفاً ووحشياً اذا هو لم يقم وزناً للاروف والمقاصد :

§ ٣ - يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل .
 الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية ومن طبع ما كان
 الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل ليساعده في شيء . مثال ذلك ما إذا جبدتنا ريح
 لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ - من الأشياء
 ما نخلى أنفسنا لعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف .
 مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يلزمك إتيان شيء مخز، فانت
 على ذلك في استطاعتك أن تنجى كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم
 ببائك الخضوع، فيمكن أن يتساءل عما إذا كان الفعل في مثل هذه الحالة لا إراديا
 أو إراديا . § ٥ - قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح في عاصفة يلقى في البحر
 حمولته . ففي الأحوال العادية لا أحد يلقى في الماء الأموال التي هي في حيازته عن
 طيب خاطر، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا
 لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ - إن الأفعال التي من هذا القبيل يمكن
 أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكنهما مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرة والارادية .
 إنها نتيجة الترجيح حتى في لحظة إتيانها، فان الغرض النهائي للعمل متناسب مع

§ ٣ - أو بالجهل - في بعض الأحوال يكون الجهل إما، لأنه لم يُعن باتقائه اذا لم يكن مع ذلك
 جهلا مقصودا .

§ ٤ - فيمكن أن يتساءل - نوع من مناجاة الضمير والرجوع اليه . وفي هذه الحالات يكون الحكم
 للشخص على ما اذا كانت التضحية التي تطلب منه لا تساوى قيمة أكبر من قيمة النتائج التي يستطيع أن يتوقعها .
 وفي بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحي بكل شيء على أن يستسلم .

§ ٦ - أفعال مختلطة . تعبير موقف ومنطبق على الحق .

- أدنى إلى الأفعال الحرة - لأنه في الواقع يمكن المرء أن لا ينفذها اذا شاء كما وضعه أرسطو فيأبى .

الظرف الذى وقع فيه . عند ما يقال على فعل إنه إرادىّ أو لا إرادىّ ينبغى أن يلحظ دائما تقدير اللحظة التى فيها أتاه فاعله . فالفاعل فى الأفعال التى ذكرناها آنفا قد أتاها وهو لا يزال حرّا، لأن العامل الذى حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكلما كان العامل فينا، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلّا بنا . فهى حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الإطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية، لأنه لا أحد يفعل بالطوع أيّاما من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ — بل قد يحصل أحيانا أن أفعالا من هذا النوع تقابل بالثناء عدلا وإنصافا حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول إلى نتيجة جميلة كبرى، غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار، عرض نفسه إلى اللوم الحق . لأنه ليس إلا الانسان الحقير هو الذى يمكن أن يقتحم الدنيئة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف، أو الذى يقتحمها لفائدة ليست شيئا مذكورا . فى بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حدّ الثناء فعلى الأقل يقابل بالغفران رجل فعل ما لا ينبغى له فى محن تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن ليطبقها أى انسان .

§ ٨ — من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسه تخشاهها، ومن الأحوال ما يكون

— بالطوع — بل هى تضحية بأمرنا بها العقل وان كأمع ذلك لا تزال أحرارا فى عدم الاصغاء له على مسئوليتنا .

§ ٧ — اذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار — ذلك بأنه فى مثل هذه الظروف تكون الحاجة الى عقل حصيف أشدّ منها الى قلب كبير .

— فعلى الأقل يقابل بالغفران — راجع ما ذكر آنفا فى أول هذا الباب .

§ ٨ — ما قد لا... — هذا التعبير لا يستلزم وجود الشك فى نفس أرسطو بل هو مجرد احتياط فى التعبير .

الأحسن فيها للموت هو الموت محتملا أفضع ما يكون من العذاب. كذلك كان في قصة "أوريفيد" فان الأسباب التي دفعت "أليمنون" إلى قتل والده ما كانت الا هزواً .

§ ٩ - من الصعب أحياناً التمييز بين أى الطرفين ينبغي اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتمالاه على الآخر . وفي الغالب يكون أصعب من ذلك أيضاً الثبات على التمسك بالأمر الذى وجب تفضيله ، لأنه في غالب الأحيان تكون الأشياء التى يتوقعها الانسان مؤلمة ومحزنة جداً ، والأشياء التى يلزمن إياها الاضطراب مخزية جداً . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ - ما هى إذن الأفعال التى ينبغي تقرير أنها لا ارادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلاً هو دائماً قسرى متى كان سببه من الأشياء الخارجية ومتى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللا ارادية لذاتها - التى تُنجشم موقناً إثارة لها على غيرها مادام أن أصلها قاز دائماً فى الكائن الذى يفعل - هى لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

- الأحسن فيها هو الموت - لم يكن مثل سقراط بعيد ، فان سقراط كان يمكنه أن يجتنب الحكم عليه بأن يتزل لقضاته تنزلاً غير محمود .

- محتملاً أفضع ما يكون من العذاب - هذه هى نظرية "غريغاس" ص ٤٠٢ من ترجمة كوزان . وهى التى حققها "ريفلوس" .

- فى قصة "أوريفيد" - قصة "أوريفيد" هذه لم تقع لنا ولم تصل الى أيدينا . راجع طبعة ديدو الجزء الثانى ص ٦٣٦

§ ٩ - من الصعب أحياناً التمييز - تلك هى الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدنى الى أن يقوم به .

- يكون أصعب من ذلك أيضاً - إن الثبات فى البطولة يقتضى فى الواقع من الفضيلة أكثر مما يقتضيه الفعل الباسل نفسه الذى هو فى الغالب لا يستغرق إلا وقتاً قليلاً .

تصير في الحال المفروضة اختيارية ما دام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ في الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبهها بالأفعال الحرة . لأن أفعالنا هي دائما تابعة للأحوال الخاصة، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بإرادتنا . لكنه يبقى دائما من الصعوبة بمكان تعيين الخيرة التي يجب اتخاذها بين ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التي تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تُكرهاننا، وأن لهما علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العلل الخارجية، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وقسريا ما دام أننا نحن جميعا لا نفعل كل ما نفعل إلا مدفوعين بهذين العاملين ، تارة مع المشقة اذا كان ذلك بالقسر وضد هوى القلب، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقي لذة فيما نفعل . ولكنه يكون حقيقة من المزج أن تُلقى التبعة على علل الخارج عوضا عن أن يأخذ الانسان نفسه بهذه التبعة حينما يترك نفسه تتجذب بهذه الغوايات، وأن ينسب الى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التي يقتربها . § ١٢ - فليس حينئذ من القسري واللاإرادى إلا ما كانت علته في الخارج ، دون أن يستطيع الكائن الذى وقع عليه الاكراه والقسر أن يكون من العليلة في شيء على الإطلاق .

§ ١٠ - يزيد شبهها بالأفعال الحرة - هذا ما قاله أرسطو آنفا .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير - فان في هذا انكارا تاما لحرية الانسان .

- إلا مدفوعين بهذين العاملين - تحت معنى اللذة بدرج أرسطو أيضا المعنى المضاد، معنى الألم . راجع ما سبق في أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد في الفاعلية الانسانية هو الشعور بخير ما .

§ ١٢ - فليس حينئذ - هذا هو التعريف الحق للارادى . وإن النتيجة التي لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها تنتج منها بوضوح تام هي أن ارادة الانسان لا تقهر، وأنه لا شيء في العالم يستطيع أن يغلبها على أمرها بالرغم منها .

الباب الثانى

تابع لما قبله : النوع الثانى من الأشياء اللاإرادية - الأشياء اللاإرادية بسبب الجهل فيها شرطان :
أن تكون متبوعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين آتيان الفعل بسبب الجهل وبين آتيانه دون أن يعرف
الفاعل ماذا يفعل - أمثلة مختلفة - حدّ الفعل اللاإرادى - الأفعال التى تدفع اليها الشهوة أو الرغبة :
ليست لاإرادية .

§ ١ - أما الأفعال بسبب الجهل ففى الحق أن كل ما فيها يقع دون أن تشاطر
فيه إرادتنا ، ولكنه لا شىء فى الواقع ضدّ إرادتنا إلا ما يسبب لنا ألماً وندماً .
فالإنسان الذى فعل شيئاً دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقب
فعله فلا شك فى أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله .
ولكنه لا يمكن أن يقال أيضاً إنه فعل ضدّ إرادته مادام أنه لم ينتج عن فعله ألم له .
حينئذ فى كل الأفعال التى وقعت بسبب الجهل فالذى ندم بعد ذلك يكون بحسب
الظاهر قد أتى الفعل ضدّ رغبته . والذى لم يندم على فعله هو فى وضع آخر بالمرّة ،
ويمكن أن يقال عنه بالبساطة إنه كان يفعل بلا إرادة . وتحسن الدلالة على هذا
الفرق وتحديدّه بكلمة خاصة مادام أن مركز الأمرين مختلف . § ٢ - من الممكن

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وما بعده . الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦

§ ١ - إلا ما يسبب لنا ألماً أو ندماً - لا أظن هذا التعريف حقاً . ولو أن أرسطو اقتصر على الندم
لصح المعنى ، لأنه فى الواقع لا يندم المرء على الفعل الذى وقع منه بسبب الجهل المحض ، ولكنه يمكنه أن يشعر
بأحد الألم وأحقه متى كان الجهل هو الذى جعله يرتكبه . على أن أرسطو على ما يظهر فما سبيل يصحح ذلك
بنفسه ولا يتكلم الا عن الندم وحده . وفوق ذلك فن الممكن أن يكون الألم الذى تكلم عنه هنا هو ذلك
الذى يصحب الندم دائماً .

- أنه كان يفعل بلا إرادة - لا ضدّ إرادته .

- هذا الفرق - هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل .
حينئذ في السكر وفي الغضب لا يمكن أن يقال إن الفاعل يفعل بسبب الجهل ، بل
هو يفعل تحت سلطان هذين المؤثرين أو أنه لا يفعل عن بينة ، والأمر على ضد ذلك
في شأن من يفعل جاهلا ماذا يفعل . حينئذ كل إنسان شرير يجهل ماذا يلزم فعله
وماذا يليق اجتنابه . لأنه بغلطة من هذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم
يكونون أذالا .

§ ٣ — ولكنه لا يمكن التجوز الى حد أن يطلق اسم اللاإرادى على فعل إنسان
بحجة أنه يناقض منفعته . فان جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله
لا إراديا بل هو فقط علة لاعتسافه . كذلك ليس الجهل على العموم هو الذى يصح
اتهامه ولو كان على هذه الصورة التى يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهل الخاص
بالأشياء وفي الأشياء التى عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وإنما يكون في هذه
الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هذا الذى يفعل واحدا من تلك
الأشياء المعاقب عليها من غير أن يعرف أنه يفعلها إنما يفعل بلا إرادة .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة أن تعين بالضبط في الأفعال التى من

٢ — فرق آخر أيضا — وهذا أيضا حق . فان الانسان في حالة السكر حيث لا يستطيع ضبط نفسه
يجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أن يقال مع ذلك إنه خاطئ بالجهل .

— حينئذ كل إنسان شرير يجهل — لا ينبغي تخليط هذه القاعدة بقاعدة أفلاطون اذ يقرر أن الرذيلة غير
إرادية ، وأن الانسان لا يكون شريرا الا على الرغم منه . لكن على رأى أرسطو ، على الشرير أن يقوم جهله .

§ ٣ — الجهل على العموم — هنا يتعرف المرء النحو العمل لمذهب ” المشائين ” في الأخلاق .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة — تلك هى اعتبارات لها أكبر وزن أمام المحاكم . فان
الحكم يكون ظالما اذا هو لم يقدرها تقديرا . وفى علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديمة الفائدة
ولكنه لا ينبغي التمسك بها الى أبعد مما ينبغي .

هذا النوع طبيعتها وعددها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذى يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفى أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يتساءل أحيانا بأى شىء يقترب الفعل فى هذه الأحوال اذا كان بآلة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للنجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية اذا كان مثلا بتلطف أو بعنف .

§ ٥ — تلك هى ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يحتاج بجهلها إلا فى حالة الجنون ، لأنه بالبديهية لا يمكن أن يُجهل من هو الشخص الذى يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الانسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهل ما يفعله . مثلا يمكنه أن يقول فى معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض فى الأشياء التى خاض فيها . وشاهد ذلك إفشاء "إيشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تبين ميخانيكية آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم ينقذف عن قوسه . وفى أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروب" بأن يحسب ابنه عدوا مبينا ، أو أن يظن برمح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا اسفنجيا ، أو أن يقتل بضربة لإنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرحا بليغا فى حين أنه لم يكن ليريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعدون للمغالبة . § ٦ — ولما أن هذا

§ ٥ — إفشاء "إيشيل" للأسرار — يظهر أن "إيشيل" باح ببعض الطقوس السرية فى أربع أو خمس من قصصه المفقودة «سيزيف» و«أوديب» و«تفجيتى» و«الرامة» ... الخ . فأحيل على محكمة «الاريوماج» فحكمت ببراءته لا للأسباب التى يديها أرسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التى أظهرها هو وأخوه فى «مرطون» .

— فعل "ميروب" — وضع "أوريفيد" قصة فى هذا الموضوع عنوانها «كريسفتد» لم تصل إلينا ، ومن المحتمل أن أرسطو يشير إليها لأنه ذكر مثل "إيشيل" آنفا .

النوع من الجهل خاص دائماً بالأشياء التي فيها ينحصر الفعل ، فالذى عند الفعل يجهل واحداً من هذه الظروف يظهر أنه يفعل ضد إرادته ، وعلى الأخص في النقطتين المهمتين هنا ، وهما أولاً ذات موضوع الفعل ، وثانياً الغرض الذى يقصد من الفعل .

§ ٧ - غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن في حالة جهلٍ مثل هذه أن يوصف الفعل حقاً بأنه لا إرادى يلزم فوق ذلك أن يسبب المأ ويستتبع وراءه ندماً .

§ ٨ - على هذا مادام الفعل اللاإرادى هو الذى وقع بالقوة القاهرة أو بالجهل ، فالفعل الإرادى يظهر أنه هو الفعل الذى أصله في ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التى وقع بها فعله . § ٩ - فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أفعالاً لا إرادية تلك الأفعال التى يحمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة . § ١٠ - أما أولاً فإنه إذا سلم ذلك ، لزم عليه أنه لا كائن غير الإنسان يعمل بالإرادة حتى الأطفال أنفسهم . § ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق إننا لا نفعل البتة شيئاً بإرادتنا الكاملة

§ ٦ - الغرض الذى يقصد من الفعل - العارض هو دائماً ضدّية من تسبب فيه .

§ ٧ - أن يسبب المأ - راجع الملاحظة المذكورة في أول هذا الباب .

§ ٨ - الفعل اللاإرادى - حدّ الإرادى ينتج ضرورة بالمقابلة من تعريف اللاإرادى . على أن أرسطو قد أحسن صنعا بالابتداء بهذا الأخير الذى هو أجل .

§ ٩ - الغضب والرغبة - لأننا في الواقع لا نستطيع دائماً إذا اعتدنا على ضبط أنفسنا أن نتحكم في أحدهما وفي الآخر .

§ ١٠ - إذا سلم ذلك لزم عليه - تعبير أرسطو موجز جداً ، فاضطرت أن أوسعها لتحصيل الفكرة بأجلى من ذلك بيانا .

§ ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق - حصلت العبارة كما ه على صيغة الاستفهام كما فعل أرسطو وإن كان من شأنها أن تجعل المعنى غامضاً بعض الشيء .

المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزع أننا حينئذ نفعل الخير مختارين، وأننا نفعل الشر ضد إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السخرية قبول هذا التفصيل ما دام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ - وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين تسمية الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك ، أليس من الأحوال ما يلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب ؟ أو ليس من الأشياء ما هو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ - إن الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة . وعلى الضد من ذلك ما يرغب فيها الإنسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ - وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء لإراديين ؟ فأين الفرق بين هذا وبين ذلك ؟ أليس أنهما سيان في اتقاء المرء إياهما . § ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها إنما هي أيضا من الطبيعة البشرية ، حكمها في ذلك حكم الأفعال التي يدفع اليها الغضب أو الرغبة . فنستنتج حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لإرادتنا .

- أم هل لا بد هنا من التفصيل - أظن أرسطو هنا يقصد قصد نظرية أفلاطون الشهيرة التي تقر أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٢ - الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها - يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فان من الاشياء ما يجنى المرء الحصول عليها وهي خارجة عن إرادتنا كالعقريه والجمال... الخ فينبغي أن يضاف «والتي تتعلق بنا» .

§ ١٣ - الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة - هذا الدليل أصدق ولكن لا تماما .

§ ١٤ - ضلالات العقل وضلالات القلب - في هذا المعنى قرأ أفلاطون أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها - ولكنه يمكن أن يأخذ به . وهذا هو العلة في أن الأفعال التي تدفع اليها يجب أن تعتبر إرادية لأن استدراكها لا يتعلق إلا بنا .

- أن هذه الأشياء - الأفعال التي يدفع اليها الغضب والرغبة ، والتي سبق الكلام عليها آنفا .

الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبي أو القصد - لا يمكن أن يشته بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالارادة ولا بالفكرة -
المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبي يمكن أن يشته بالفكر الذي يسبق
عقد نيائنا .

§ ١ - بعد أن حددنا ما يعنى بالارادى وباللاإرادى وميزنا بينهما، ينبغى أن نتبع
ذلك بدرس الاختيار أو القصد الذى يعقد نيائنا . القصد يظهر أنه الأصل الأولى
للفضيلة . بل هو أدل من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

§ ٢ - بديا الاختيار الأدبي أو القصد هو فى الحق شيء إرادى . ولكن القصد
ليس مماثلا للارادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى
لم نصيب من الارادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن
يمكننا أن نسمى إراديات بواذر الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار
متدبر فيه أو قصد .

§ ٣ - عندما يريدون إيضاح ما هو القصد يسمونه رغبة أو هوى القلب أو إرادة

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٤ و ١٥ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١٠

§ ١ - الاختيار أو القصد - اضطرت لوضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الواحدة التى يستعملها
أرسطو .

- الأصل الأولى للفضيلة - وعلى هذا قال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شيء واحد يمكن اعتباره
حسنا على الاطلاق ، ذلك هو ارادة سالحة . ر . ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برنى .

§ ٢ - القصد ليس مماثلا للارادة - المثل الذى يضربه فيا بلى هو رافع فى صدقه ويفسر فكرته تماما .

§ ٣ - رغبة أو هوى القلب - تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحكام . وقد عذبت بأن أحصل
فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكنى لا أخالى نجحت دائما .

أو أى حكم من نوع ما، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فان الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، فى حين أن هذه الكائنات هى قابلة لأن يكون لها رغبة وشهوة . § ٤ — إن عديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على ضد ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد وبالاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغباته . § ٥ — زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون فى الغالب معارضة للقصد، وأن الرغبة لا تكون البتة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فان الرغبة تنتج الى ما هو لذىذ أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يتجه لا الى الألم ولا الى اللذة .

§ ٦ — القصد أو الاختيار الأدبى يمكن أيضا أن يشتهه بالشهوة التى يوحىها القلب، ولكنه لا شئ أقل شها بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التى يملها علينا القلب .

§ ٧ — القصد أو الاختيار الأدبى ليس هو أيضا الارادة ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر . فان القصد المدبر أو الاختيار لا يتجه البتة الى الأشياء المستحيلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان فى ظاهر الأمر مجنوناً . على ضد ذلك الارادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة ، فمثلا

— القصد الذى يختار — تفسير الكلمة اليونانية التى ترجمتها بالاختيار والايثار .

§ ٦ — بالشهوة التى يوحىها القلب — اضطارت أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ — ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر — راجع فيما سبق التمييز الذى تفرقنا بين الأفعال الارادية والأفعال التى فعلت بقصد .

قد يمكن أن يريد الانسان الخلود . § ٨ — الارادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الانسان البتة بنفسه ، مثال ذلك فوز الممثل الفلانى أو المصارع الفلانى الذى يرجى له نيل المكافأة . ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذى يؤثر هذه الأشياء . بل يقال ذلك فقط على الأشياء التى يظن الانسان أن فى قدرته إتقانها بشخصه . § ٩ — زد على هذا أن الارادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالغرض الذى تسعى إليه . أما القصد أو الاختيار المدبر فانه يقدر على الأخص الوسائل التى تؤدى إلى ذلك الغرض . مثلاً نحن نرغب نحن نريد الصحة ، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التى يمكن أن تعطينا اياها . نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقاً إننا نريد أن نكونهم ، ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد فى أن نكون سعداء . ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية إلا على الأشياء التى تتعلق بنا .

§ ١٠ — وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضاً أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة ، لأن الحكم ينطبق على الكل : على الأشياء الأزلية ، وعلى الأشياء

— قد يمكن أن يريد الانسان الخلود — قد أريد أن يستخلص من هذه الفقرة أن أرسطو ما كان يعتقد بخلود الروح . وهذا خطأ فان أرسطو لم يرد إلا أن الانسان يمكن أن يريد أن لا يموت أبداً على ما فى هذا التنى من البطلان . وربما كان أحكم فى العبارة لو قال يمكن أن يرغب المرء فى الخلود .

§ ٨ — الارادة تنطبق — وهنا أيضاً يظهر أن الأولى الرغبة لا الارادة فى المثل الذى يذكره أرسطو ولكنه يخلط غالباً بين الارادة والرغبة .

§ ٩ — القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية — هذا هو التمييز الحقيقى . فان القصد لا ينجبه إلا الى الأشياء التى تتعلق بالانسان . والرغبة على الضد من ذلك يمكن ان تتعلق بكل شئ . حتى بالجمال من الأشياء .

§ ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو آخر الترديدات التى وضعها أرسطو فيها سلف .

المستحيلة، كما ينطبق على الأشياء التي نلتصق بنا وخذنا . وإن الفروق التي يجريها الإنسان بالنسبة للحكم هي فروق الحق والباطل ، وليست فروق الخير والشر ، لأن هذه الأخيرة منطبقة خصوصا على القصد والاختيار المدبر . § ١١ - وإذا كان محالاً أن إنساناً يشتبه عليه بصفة عامة القصد بالحكم فليس ممكناً أن يشتبه عليه القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصد الخير والشر لأن لنا الخلق الفلاني أو الخلق الفلاني . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ - إن قصدنا يحث في تحصيل شيء بعينه والبعد عن شيء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فانه ينفعنا في فهم ما هي الأشياء ، وفيم تنفع ، وكيف يمكن استخدامها ، ولكن لسنا بالحكم نعقد العزم في خياراتنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ - يمدد القصد لأنه يتجه إلى الشيء الملائم أكثر من أنه في ذاته مستقيم . ولكن يمدد الحكم على الأخص لأنه حق . إن قصدنا واختيارنا ينتخب الأشياء التي نعرف أنها حسنة . وأما حكمنا وفكرتنا فتطبق حتى على الأشياء التي لا نعرفها مطلقاً . § ١٤ - ومن جهة أخرى فإن الناس الذين يتبعون في سلوكهم أحسن ما يكون من الأمور ليسوا دائماً الذين هم أصدق الناس حكماً على السلوك بالفكرة . ومع ذلك فإن الذين هم أصدق حكماً على الأشياء يؤثرون في أعمالهم ما لا ينبغي إثارة بسبب سوء خلقهم . § ١٥ - أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسبق

§ ١٣ - أكثر من أنه في ذاته مستقيم - يظهر أن الأمر شيء واحد في الواقع . فإذا كان القصد مستقيماً فانه يلجأ الى ما يلائم ، وإذا كان يلجأ الى ما يلائم فهو مستقيم .

- لأنه حق - تكرر لما قيل آنفاً .

§ ١٤ - الذين هم أصدق الناس حكماً - لم تثبت ما جريات الحياة صحة هذا التنبيه تماماً .

القصد أو يلحقه فذلك لا يهمنا، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما إذا كان القصد أو الاختيار الأدبي مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ — ما هو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التي أتينا على تعديدها؟ المحقق هو أنه إرادى ولكن كل فعل إرادى ليس فعل قصد، أى فعل إثارة أملاه التدبر، فهل يلزم أن يشتبه القصد بسبق الاصرار أو بالتفكر الذى يسبق عزمنا؟ نعم بلا شك، لأن الاختيار الأدبي أى القصد هو دائما مصحوب بالعقل والتدبر، ونفس اللفظ الذى يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه ينتخب بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر.

§ ١٥ — ما نبحث فيه الآن — قد يكون من الصعب عدم الإعجاب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

§ ١٦ — هو أنه إرادى — وبالنتيجة حر . فان الانسان مسئول أخلاقيا عن مقاصده اذا لم يكن مسئولاً إلا عن أفعاله أمام القوانين .

— ليس فعل قصد — قال أرسطو هذا آتفا .

— القصد بسبق الاصرار — لا يمكن تماما جعلهما متعدين ، فان سبق الاصرار يمتشى الى أومسد من القصد .

— فى اللغة اليونانية — اضطرت أن أزيد ذلك لأنى أكتب باللغة الفرنسية . فمن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكر سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى هذا ليس ظاهرا (فى اللغة الفرنسية) كما هو فى الكلمة اليونانية .

الباب الرابع

في المعادلة - المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة - لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمشكوك فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الغرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نطلبها ممكنة - وصف موضوع المعادلة - الاختيار يأتي بعد المعادلة - مثال من "هوميروس" - الحد الأخير للاختيار الادبي .

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء ؟ وهل كل شيء موضوع للمعادلة ؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة ؟ § ٢ - مع ذلك فمن المعلوم بالبدئية أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحق أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ - حينئذ لا أحد يعادل في الأشياء والحقائق الأزلية ، فلا معادلة في العالم مثلاً ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع قياس مشترك . § ٤ - كذلك لا يمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة ولكنها تقع دائماً على قوانين ثابتة ، إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبيعتها ، وإما بأى سبب آخر كما هو الحال مثلاً في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٧ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١٠ و ١١

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء - هذه المناقشة تكمل بلا شك المناقشة السابقة . ولكن أرسطو قد يقف بها طويلاً بعض الشيء .

§ ٢ - ومع ذلك فمن المعلوم بالبدئية - هذا التنبيه لا يظهر أنه في الواقع ضرورى . وكما يقول أرسطو انه لا حاجة الى ذكره فانه كان الأول أن يسكت عنه .

§ ٣ - القطر والضلع - ولو قال قطر المربع لكان أولى .

§ ٤ - الخاضعة للحركة - مقابلة للأشياء الأبدية المفروض أنها ثابتة لا تتغير .

§ ٥ - وليس من الممكن مطلقاً أيضاً المعادلة في الأشياء التي تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى كالأحول والأمطار، ولا على الحوادث التي تتعلق بالاتفاق وحده كلقيا الكثر . § ٦ - بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الانسانية المحضة . على هذا لا يذهب "لقدموني" يعادل فيما هي أحسن وسيلة سياسية يجب على "السيئين" أن يتخذوها . لأنه لا شيء من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطنا ويتعلق بنا .

§ ٧ - نحن لا نعادل إلا في الأشياء التي هي في طاقتنا، وتلك الأشياء هي بالضبط جميع التي لم نتكلم عليها إلى هنا . حينئذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها علل لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك العقل وكل ما يكون بإرادة الانسان . الناس يعادلون كل وما يخصه في الأشياء التي يظنونهم قادرين على إتيانها . § ٨ - في العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحكم لا محل للعادلة . مثال ذلك في الأجرومية حيث لا يجوز التردد ولا التردد في هجاء الكلمات . غير أننا نعادل في الأشياء التي تتعلق بنا، والتي ليست دائماً على هيئة واحدة بعينها لا تقبل التغير . مثال ذلك تقع المعادلة في أشياء الطب وفي تقادير التجارة والأعمال . ويعادل في فن

§ ٥ - تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى - يعنى الخاصة تماماً للصادقة في أننا لا نستطيع أن نسير أسبابها، بل لا نستطيع في الغالب تعبيرها .

§ ٦ - الأشياء الانسانية المحضة - التي هي خارج تصرفنا .

§ ٧ - وكل ما يكون بإرادة الانسان - أعنى كل الأفعال الحرة .

§ ٨ - في العلوم المضبوطة - سبق بأرسطو ان ذكر آفامثلا رياضيا .

- في هجاء الكلمات - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٦ ذكر أرسطو ثانية هذا المثل وحقق الامر بتحقيقاً .

الملاحظة أكثر مما يعادل في فن الجباز على نسبة أن أول الفنين أقل ضبطاً وإحكاماً من الثاني . § ٩ — كذلك الحال في البقية كلها، فتصح المعادلة في الفنون أكثر منها في العلوم، لأن في موضوعات الفنون محلاً للشك وللخلافات .

§ ١٠ — تطبق المعادلة حينئذ على الخصوص في الأشياء التي ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هي مع ذلك غامضة في تفرعها الخاص والتي لا يمكن في أمرها التحقيق سلفاً، تلك هي الأشياء التي إذا كانت مهمة ندعو إلى مساعدتنا في أمرها آراء من هم أكثر بصراً بها منا . لأننا لا نأمن تمييزنا وحده ولا لعجزنا في هذه الأحوال المريبة . § ١١ — وعلى جملة من القول فأننا لا نعادل على العموم في الغرض الذي نبغيه، بل بالأحرى في الوسائل التي تؤدي بنا إليه . حينئذ الطبيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يرى مرضاه ، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يقنع سامعيه ، ولا الرجل السياسي في معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة، وبالاختصار في أي جنس آخر لا تحصل المعادلة في الغرض الخاص المطلوب، ولكن متى تعين الغرض ، جاء البحث في كيف وبأي الوسائل تمكن إصابته . فإذا كان هناك عدة طرائق لاصابة الغرض، بحث بعناية وانتباه فيما هي من بين تلك الطرائق أسهلها وأوفاهها . فان لم يكن إلا طريقة واحدة، يتساءل

— أقل ضبطاً وإحكاماً من الثاني — يظهر في الواقع ان الأقدمين كانوا قد وصلوا في قواعد الجباز الى درجة لا تكاد تصورهما . ويمكن أن يرى ذلك في كثير من أقوال ”ابقراط“ .

§ ٩ — في الفنون أكثر منه في العلوم — ينتج مما سبق أنه لا محل للمعادلة في العلوم .

§ ١١ — على العموم — هذا القيد لا مناص منه . فانه يمكن التردد بين غرضين مختلفين وحينئذ يعادل المرء لمعرفة أيهما يؤثر التزامه .

الانسان كيف يصيب الشيء الذى يرغبه بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التى هى آخر ما يستكتشف من هذا التنقيب . وفى الواقع متى عادل الانسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذى وصفناه ، وأنه يجرى تحليلا شبيها بالتحليل الذى يجرى على الأشكال الهندسية التى يراد إيضاها .

§ ١٢ — مع ذلك كل بحث ليس بالبديهية معادلة، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية، ولكن كل معادلة بحث . والحد الأخير الذى يوجد فى التحليل الذى يحصل هو الأول الذى يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ — فإذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنه . ومثال ذلك متى كان المرء فى حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن فحينئذ يمتد الانسان فى عمله، وإنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التى يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا ما دام مبدأ فعالهم إنما هو منا . § ١٤ — إنا نبحث بالمعادلة أحيانا عن الأدوات، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال فى جميع الظروف، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التى نتخذ، وتارة الطريقة التى يلزم اتباعها، وتارة الشخص الذى يلزم توسطه .

— يجرى تحليلا — لأنه فى الهندسة يصعد من نظرية إلى نظرية حتى المبدأ الأعلى .

§ ١٢ — كل بحث ليس بالبديهية معادلة — هذا مجرد إعمال للعقل ليس التردد فيه ممكنا .

§ ١٣ — أو بواسطة أصحابنا — التعبير ضيق بعض الشيء . وكان أولى أن يقال بصورة عامة :

« بواسطة أمثالنا » . وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطاء » .

§ ١٥ - على ذلك إذن الانسان إنما هو كما ذكرنا المبدأ لجميع أفعاله . والمعادلة تقع في الأشياء التي يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائماً أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ - بالنتيجة ليس في الغرض تحصل المعادلة ، ولكن في الوسائل التي يمكن أن تؤدي اليه . كذلك لا يعادل في الأشياء المشخصة الجزئية الخاصة ، مثال ذلك لا يعادل لمعرفة ما إذا كان ماتحت أبصارنا هو خبزا ، ولا ما إذا كان تام النضج ، ولا ما إذا كان مصنوعا كما ينبغي ، لأن تلك إنما هي أشياء يكفى الحس في الحكم عليها . وإذا كان الانسان يعادل دائماً وفي كل ، ضل فيما لا نهاية له . § ١٧ - ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هذا الفارق الواحد أن موضوع القصد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذي يقع عليه الحكم بعد معادلة وتدبر هو ذلك الذي يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث في كيف يجب أن يفعل من وقت أن ردة الفعل الى ذاته ونقلها إلى تلك الملكة التي هي فينا تدبر وتسير الملكات الأخرى لأنها هي التي تختار وتنتخب بقصد . § ١٨ - هذا التمييز يمكن أن يترأى بجلاء حتى في الحكومات العتيقة التي رسم لنا "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيئاتهم التي اختاروها وما من قصدهم أن يفعلوه .

§ ١٥ - أشياء أخرى غير ذواتها - وأقل ما يكون اللذة نفسها التي نصيبها منها .

§ ١٦ - على الأشياء المشخصة - التي يحكم فيها الحس وحده ويوفقنا عليها .

§ ١٧ - قد تعين من قبل - في حين انه في المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروف من قبل .

- وتسير الملكات الأخرى - العقل .

§ ١٨ - هذا التمييز يمكن ان يترأى "هوميروس" ... - اتخذ "هوميروس" عدة في هذا لا يظهر

فيه حسني الاختيار . ولا يمكن أن يعين بالضبط أى المواضع من "هوميروس" يعني أرسطو .

§ ١٩ - حينئذ ما دام موضوع اختيارنا الذى فيه تحصل المعادلة ، والذى فيه الرغبة هو شيئا يتعلق بنا ، فيمكن حدّ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التى جرت عليها المعادلة فى الأشياء التى تتعلق بنا وحدنا ، لأننا نحكم بعد أن عادلنا ثم نرغب فى الشيء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختيارى .

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط الذى رسمنا به الاختيار الأدبى أو القصد يكفى لا يوضح ماهيته وما هى الأشياء التى يختص بها ، ولتبيين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث فى الوسائل التى يمكن أن توصل الى الغرض المطلوب .

§ ١٩ - ثم نرغب - كان ينبغى ان يقال « نريد » . لأن الرغبة هى بادرة من تلقاء نفسها ولا تتعلق بنا فى شئ . وبالبديهية هى لا تأتى بعد تدبر واضح . فانها تتولد فينا من حيث لا نشعر فى الغالب . بل أحيانا لا تقاوم وأما القصد فليس كذلك أبدا .

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط - هذه عادة أرسطو فى تواضعه عند ما يتكلم عن مؤلفاته . وعلى رغم بعض الهنات التى اضطررت الى بيانها فان هذا الرسم « البسيط » هو صنيع بديع لا شئ أرفع منه فى علم الأخلاق .

الباب الخامس

موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - إيضاح هذه النظرية - صعوبات المذاهب التي تقول بأن الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق في جميع الأحوال .

§ ١ - لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالغرض الذي يُطلب . ولكن هذا الغرض على رأى بعضهم هو الخير بعينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط أنه الخير . § ٢ - فن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الإرادة يوشك أن يقع في هذا التناقض : أن ما يريده الإنسان الذي ساء اختياره لم يكن مراداً من جانبه في الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الإرادة فانه حسن على هذه النظرية مع أنه قبيح لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ - ومن جهة أخرى اذا زُعم أن الإرادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات إرادتنا لا وجود لها البتة في الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذي يتخذه كل

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٨

§ ١ - هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط أنه الخير - وهما في الواقع شيء واحد فان الشخص لا يمكن أن يفعل الا للوصول الى ما يراه الخير ، وبهذا الشرط يكون فاضلاً . يمكن أن يخدع ولكنه غير آثم اذا فعل كل ما يستطيع للوصول الى الحق . على أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما لى .
§ ٢ - لم يكن مراداً من جانبه في الواقع - ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحصلها تلميذه من بعده .

§ ٣ - لا وجود لها البتة في الطبيعة - النتيجة ليست لازمة والحق ان الإنسان يخدع بارتكابه الشر ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا رأى يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص ، وإذا كان الأمر كذلك ، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير في وهما خيرا على التناوب .

§ ٤ — لما أن هذين الحلين ليسا مقنعين تماما لزم القول بطريقة مطلقة اتباعا للحق أن الخير هو موضوع الارادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حينئذ بالنسبة للرجل الفاضل الخير يكون الخير الحقيقي . وبالنسبة للشرير الأمر موكول الى المصادفة التي تقع له . والشأن في هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة في الواقع مفيدة لها ، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التي تصاب بالمرض ، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضا عن الأشياء المثة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كل على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائما أن يحكم على الأشياء كما ينبغي أن يحكم عليها . ويظهر له الحق في كل واحد منها ، لأن الأشياء تتغير تبعا للاستعداد الأخلاقي للإنسان ، فمنها ما هي على الخصوص جميلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

— يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص — هذا حق الى حد ما ، ولكن هناك مبادئ عامة محل اتفاق لجميع الكائنات الناطقة .

— في وهما خيرا — تلك كانت النتائج المنطوقة التي كان السفسطائيون يستخرجونها من مذاهبهم .

§ ٤ — الخير هو مبدأ الارادة — مبدأ عجيب استعاره أرسطو من أفلاطون وأنه ليحفظ على الطبع الانساني كل عظمته وكرامته .

— الرجل الفاضل الخير — كان ينبغي أن يضاف « والمستنير » .

— كذلك الرجل الفاضل — والمستنير . هذه الصفة الأخيرة مقدرة في فكرة أرسطو .

§ ٥ - بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل يخصصه في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعالمى فإن خطاه يأتى على العموم من اللذة التى تظهر له أنها الخير دون أن تكونه فى الواقع . § ٦ - العالمى يختار اللذة التى يظنها الخير ويفر من الألم الذى يظنه الشر .

§ ٥ - لأنه منها كالقاعدة والمقياس - ليس فى الامكان فهم الفضيلة بأشرف من هذا المعنى . ولقد تلقف الرواقيون هذا المبدأ ولكنهم ربما غلوا فيه .
 - يأتى على العموم من اللذة - هذا معنى أفلاطونى تماما .
 § ٦ - اللذة التى يظنها الخير - هذا الهم فاش فى العمل للغاية .

الباب السادس

الفضيلة والرذيلة اراديتان - إبطال النظرية المضادة - مثال المقتنين - وأن العقوبات التي يضعونها في قواينهم تثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس ارادية - رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن ننصرف في عاداتنا، فعلينا أن ننظمها خشية أن تجرنا إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب ارادية كذائل الروح، وفي هذه الحالة هي كذلك محل الوم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبعي محض - انها تنتج من العادة التي تؤهلنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة وبيان النظريات اللاحقة .

§ ١ - لما كان الغرض الذي يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التي توصل إلى هذا الغرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، نتج من ذلك أن الأفعال التي تتعلق بتلك الوسائل هي أفعال قصد وأفعال ارادية، وهذا هو الميدان الذي تراض فيه جميع الفضائل في الواقع . § ٢ - حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا، لأنه في الواقع كل ما لا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » . وبالنتيجة إذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخجل . وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ - ولكن إذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدنا فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهذا هو ما كنا نغني بأخبار وأشرار عند

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٥ وما بعده . وفي الأدب إلى أويديم ك ٢ ب ٨

وما بعده .

§ ١ - الميدان الذي تراض فيه جميع الفضائل في الواقع - الفضيلة ارادية في الانسان والتبع تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بالتضاد لنظرية أفلاطون التي تؤيد أن الرذيلة لا ارادية . § ٢ - كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا - نتيجة لازمة لما تقدم .

الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ — غير أن القول بادئ بدء ” لا أحد شقى برضاه ولا سعيد رغم أنفه “ قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، في الحق ليس لأحد السعادة التي تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الرذيلة هي إرادية . § ٥ — وإلا تطرق الشك الى النظرية التي فرغ من تأييدها، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب ولأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بديهية، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالنا الى أصول غير الأصول التي هي منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التي أصلها فينا نحن تتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ — على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصي لكل منا، وبشهادة المقتنين أنفسهم . فانهم يعاقبون ويقاصون الذين يرتكبون أفعال الآثام كلها كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل علة له . وهم على ضد ذلك يكافئون ويشرفون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبديهية يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للأخيرين وصدًا للأولين . § ٧ — ولكن في جميع الأشياء التي لا تتعلق بنا، في جميع الأشياء التي ليست إرادية

§ ٤ — غير أن القول بادئ بدء... لا يذكر أرسطو أفلاطون هنا ولكنه بديها يوجه هذا الانتقاد اليه .

— ولا سعيد — السعادة التي تؤتيها الفضيلة .

— من الحق ومن الباطل — يرى من هذا أن أرسطو ليس ظالما في حق أستاذه .

— السعادة على رغمه — يعني أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التي تؤتيها الفضيلة

يجب عليه أن يريد ذلك ويجهد فيه بمجهودات جديدة .

§ ٥ — أن الانسان ليس الأصل — وفي هذا انكار لكل حرية في الانسان .

§ ٦ — لكل منا ... المقتنين — إن هذه الأدلة التي تحدى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هي في الواقع

قاطعة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلي للضمير الذي يشهد لنا بحريتنا بدون انقطاع .

§ ٧ — ولكن في جميع الأشياء — هذا ما يعنيه أرسطو ” بشهادة السلوك الشخصي لكل منا . “ فن

البديهي أننا لا نستطيع أن نلقى أدنى التفات الى تلك التحريضات بل نعتبرها هزوا وعمدية الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يحملنا مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كذا من مثل هذه الاحساسات ما دما في الواقع لا يقل ألما بذلك التحريض . § ٨ - وإن المقننين ليذهبون في الأمر الى حد أنهم يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم يضاعفون العقوبات للذين يرتكبون جريمة في حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو في الشخص ما دام أنه حر في أن لا يسكر وأن السكر وحده كان علة جهله . ومن المقننين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التي كان يجب عليهم أن يعلموها ومتى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا كبير مشقة . § ٩ - كذلك هم يَقسُّون في الأحوال التي يظهر أن الجهل لم ينجي إلا من الإهمال، مقدرين بلا شك أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلا، وفارضين أنه حر في اتخاذ الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . § ١٠ - ربما يرد على هذا أن فلانا بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية ، ولكن يمكن أن يجاب عليه بأن الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذي سببه عدم ترتيبهم لحياتهم . فاذا كانوا مجرمين، وإذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم، فأنما ذلك خطوهم : بعضهم

§ ٨ - المقننين - هذا هو مبدأ " أن لا عذر لأحد في جهل القانون " ومهما ادعى الجاني انه لا يعرفه فذلك ليس بدافع عنه العقوبة في شيء .

- يضاعفون العقوبات - في السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية) يستند هذا القانون الى "فيتاقوس" .

§ ١٠ - الأشخاص أنفسهم - ربما كان أرسطو لا يقيم وزنا كافيا للظروف ولا للتربية والقذوة . تلك الأمور التي لها تأثير مهم في أنفسنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم في الإفراط على المائدة وفي إفراطات مججلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطيع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال ، ولقد يرى الانسان هذا بمثابة جميع أولئك الذين يرتاضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو ينكبون على فعل ما بعينه أنهم يصلون الى استطاعة الترامه على الدوام . § ١١ - عدم العلم بأن العادات والملكات من أى نوع تكتسب بالاستمرار على الأفعال ، ذلك هو الخطأ الفاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده إرادة أن يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان ، بدون أن يستطيع التحدى بالجهل ، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شريرا فانما هو بمحض اختياره يصير شريرا . § ١٣ - أكثر من ذلك متى صار الانسان رذيلا فلن يكفى أن يريد لئلا يكونه بعدُ وليصير فاضلا ، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية فى الحال بمجرد رغبته . فى الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حي حياة إفراط ورفضه الاصفاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا ، لكن منذ تقدّم فى هذا السبيل فليس فى وسعه أن لا يكونه . كذلك من

§ ١١ - عدم العلم - إن أرسطو فى مؤلفه كله يعلق أهمية كبرى على العادات الأخلاقية ويجعل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول - انما يقصد أرسطو أفلاطون بذلك ويظهر أن له عليه الحق وإن كان المبدأ الأفلاطونى يمكن تأويله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ - فلن يكفى أن يريد - مشاهدة عميقة تزيد فى جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .

قذف بحجر فانه لا يستطيع بعد أن يستوقفه فيتناوله ثانية . ومع ذلك لم يكن يتعلق إلا بنا وحدنا أن نقذفه بعيدا أو أن نتركه يسقط من يدنا ، لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشرير والفاجر فانه كان يتعلق بهما في الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . وإنه لبعض إرادتهما أن صارا فاسدى الأخلاق ، ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد في ملكهما أن لا يكوناه .

§ ١٤ — لكن ليست رذائل النفس فقط هى الارادية ، بل فى كثير من الأحوال تكون عيوب البدن كذلك ، وحينئذ نحن نعيها كما نعيب الأولى على السواء . على ذلك لا يعاب على شخص تشوه طبيعى . ويعاب على الذين ما جاءهم هذا التشوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التمييز بالنسبة للضعف والدمامة والتشوهات ، أيعاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض او ضربة ؟ إنه أولى بأن يرثى لحاله ، ولكن كل الناس يوجه اللوم الحق الى ذلك الذى يصيره بعادة السكر أو بآفة رذيلة أخرى . § ١٥ — حينئذ بالنسبة لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع الأخرى أى بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلا بنا وحدنا .

— لم يعد في ملكهما أن لا يكوناه — يرجع أرسطو بالجزء الى مبدأ افلاطون بايضاحه اياه . ولذلك قال فيما سبق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الإطلاق ، فالحق هو أن الانسان الذى كان يمكنه أن لا يصير رذيلًا لا يستطيع بعد أن يكف عن أن يكونه متى صار مرة .

§ ١٤ — رذائل النفس ... عيوب البدن كذلك — قياس حتى فى الحدود التى حصره فيها أرسطو حصرا محكما .

§ ١٦ — غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »
 « يربح فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للرب سلطان على ظواهر خياله، ومثل
 « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلبا يظهر له الغرض الذي يزعمه ،
 « وإذا كانت كل واحد منا ليس مسئولاً عما له من الخلق إلا الى حد معين
 « فليس مسئولاً كذلك إلا الى مقدار معين عن المظاهر التي تظهر بها الأشياء
 « لخياله . فلا أحد مسئول عن الشر الذي يعمله ، وإنه لا يرتكب هذا الشر
 « إلا ليجعله الغرض الحقيقي ظانا أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذي
 « يطلبه . وإن طلب الخير الحقيقي في الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار
 « الحر للرب ، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد وله من البصر ما يجيد به تمييز
 « الأشياء، حينئذ يمكنه أن يختار الخير الحقيقي . ولكنها هبة من الطبيعة أن
 « يجتمع للانسان هذا الاستعداد السعيد يجزء الولادة . وهذه الملكة التي
 « هي أعظم جميع الملكات وأجملها والتي لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آخر
 « ولا أن يتعلمها عليه لا تكون فينا إلا بما تعمل الولادة اتفاقا . وإن الكمال
 « التام الحقيقي لطبعنا لا ينحصر إلا في تلقى هذه الهبة في كل عظمتها وجمالها
 « حينما نولد . »

§ ١٧ — إذا كان كل هذا حقا فإني سائل بماذا تكون الفضيلة أدخل
 في وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذي يظهر به الغرض ويبقى لابساً له

§ ١٦ — غير أن هذا مورد اعتراض — إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض في فم أفلاطون، ولكن
 من الواضح أنه ينسب إليه دون أن يعين ذلك تعييناً بمقدار ما قد فعلت .

§ ١٧ — إذا كانت كل هذا حقا — جواب أرسطو لا يظهر جليا جداً وعلى الأقل في بعض
 التفاسيل . والواقع أنه يريد أن يقول انه اذا كانت الرذيلة ليست ارادية، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل وبالنسبة للشرير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . وبجمل سائر الأفعال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر يعلان كلاهما متجها الى وجهة ما . § ١٨ - إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ؛ أم كان الغرض على ضد ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه لمجرد كون الرجل الخير يمكنه أن يشرك فيه ببقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هى إرادية . ومع هذا فن المحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له فى أفعاله نصيب لا يسند إلا اليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب فى الغرض الذى ضرب عليهما . § ١٩ - وبالنتيجة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكاتنا ، وكان لأن لنا خلقا أدبيا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هى أيضا إرادية على السواء ، والمشابهة فى العلة بينها وبين الفضائل لا تنقطع .

§ ٢٠ - والحاصل أننا قد بحثنا فى الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبعها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقد عينا العلل التى بها تكون

الذى يطله يناقض نفسه باعتراؤه بحرية الانسان من جهة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن بيانه ليس جليا . ولكى يكون أجلى من ذلك كان يجب على أن أدخل بعض تعديلات من شأنها أن تغير نص المتن ولكنى ما رأيت أن هذا مباح لى .

§ ١٨ - فن المحقق أن - هذا هو موضوع الاعتراض .

§ ١٩ - وبالنتيجة - الرذيلة إرادية إذا كانت الفضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ - وبالتلخيص - هذا التلخيص لا يتناول بل ما قد عرض الى الآن . وانه لا يكاد يتناول إلا المناقشات الأخيرة .

الفضائل ، وقلنا أيضا إن الفضائل بذواتها يمكنها في دورها أن تنتج تلك العلل ، وأضفنا الى ذلك أنها تتعلق بنا وأنها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضيه العقل المستقيم . § ٢١ - على أن الأفعال ليست هي والعادات إرادية على نحو واحد بعينه ، لأننا دائما ما نكون لأفعالنا من الأول الى الآخر عارفين منها في كل لحظة بجميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضد ذلك في العادات لا تنصرف فيها إلا في البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا نعرف ذلك في الأمراض . ولكن لما أنه كان يمكننا دائما بحض إرادتنا أن نسير هذه العادات أولا نسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ - والآن نرجع الى تحليل الفضائل ونقول في كل واحدة بخصوصها ما هي ، وعلى أي شيء تنطبق ، وكيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضا ما عددها ولنبدأ بالشجاعة .

§ ٢١ - على أن الأفعال - هذا التصور على صدقه لا يظهر أنه في محله هنا . وربما كان تحريفا . - يمكن التأكيد بأنها إرادية - يظهر أن النتيجة مناقضة قليلا لما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال آتفا إننا لا تنصرف في العادات الا عند ابتدائها .

§ ٢٢ - في كل واحدة بخصوصها - الواقع أن بقية المؤلف كلها بصدد تحليل الفضائل الخصوصية ، في حين أن أوله كان بصدد العموميات المجردة .

- ما عددها - لم يدع أرسطو مع ذلك أنه يأتي على تعداد جميع الفضائل بالضبط .

- لنبدأ بالشجاعة - لاحظ المسيو "زل" أنه على رأي "موري" و"جيفانيوس" أن أرسطو يبدأ بتحليل الشجاعة لأنها أقل رفعة في درج الفضائل الأخلاقية . فن الشجاعة يرق الى الاعتدال ، ومن الاعتدال الى العدل ، ومن العدل الى الصداقة ليرق منها الى الفضائل العقلية التي شهدها هو الدرجة العليا . وان "اسطراط" يحدع نفسه عند ما يعتقد ان الشجاعة في نظرية أرسطو هي أجل الفضائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة بغير شجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفي في جعل المرء فاضلا .

الباب السابع

في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الإنسان على العموم إنما هو الشرور -
تميز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اقتحامه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر
عنا - الشجاعة الحقة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الاضرار داعية للخوف . أعظم خطر
هو خطر الموت في الحروب . جمال الموت في سبيل المجد .

§ ١ - أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجرأة فذلك ما قد سبق قوله .
§ ٢ - إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن نخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماما
هي الشرور . من أجل ذلك يحدّ الخوف بأنه تصوّر الشر . § ٣ - نحن نخاف
حينئذ الشرور من كل نوع: العار، والفقر، والمرض، والقتل، والموت . غير أن الرجل
الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضدّ جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضدّ ذلك
من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف
ويكون من المخجل أن لا يخاف أبدا . مثال ذلك العار فالرجل الذي يخاف العار
هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضدّ
وقبح شقي . ولئن دعى أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازا ، لأن فيه نوعا من الشبه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب الى أويديم . ك ٣ ب ١

§ ١ - ما قد سبق قوله - ر . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ - يحدّ الخوف - لم يقل أرسطو من هو صاحب هذا التعريف . وعلى ما أظن أنه ليس
لأفلاطون . بل ربما كان مصدره السفسطائيين .

§ ٣ - ولئن دعى أحيانا شجاعا - ذلك تجاوز في التعبير ما كان على أرسطو أن يقيم له وزنا فانه
لا يمكن أن يقال على لص إنه شجاع لأنه يقتحم العار .

بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذى لا يخاف . § ٤ - ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أى واحد على العموم من الشرور التى لا تأتى من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذى يألمها ، لكن مع ذلك الرجل الذى يعرف أن يقتحم بلا خوف الشرور التى من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز ، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جبنا في مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء ويحتملون بنبات فقد الثروة . § ٥ - كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه ، أو لأنه يخشى هجمات الحسد أو شرا آخر من هذا القبيل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا في انتظار ضربات السوط التى تهدده . § ٦ - ما هى إذن من بين الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة فى الحقيقة ؟ على أعظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطبق هذه الشرور إلا رجل الشجاعة . وإنما هو الموت أشدها كلها إخافة ، لأنه هو آخر كل الأشياء ، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الإنسان .

§ ٧ - ومع ذلك فإن الشجاعة لا تنحصر فى مكافأة الموت فى جميع الأحوال بلا تمييز ، فى غرق أو فى مرض مثلا . § ٨ - فى أى الفرص إذن تستعمل

- هو أيضا ذلك الذى لا يخاف - شبه بسيط فى التعبير . وفى حقيقة الحال المعنى يختلف جدا . § ٤ - الفقر ولا المرض - لقد اعتنقت الرواية هذا المبدأ فى كل امتداده ، وقد وضحه أفلاطون فى "غرياس" بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد . - ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا - كما قبل آقاعلى الرجل الذى لا يخاف العار البتة . - ولكنهم مع ذلك كرماء - ويحتملون صروف الدهر بشجاعة . § ٥ - كذلك لا يمكن أن يقال - ربما تمكن المنازعة هنا فى فكرة أرسطو وقد يمكن بحق أن نصف بالشجاعة عبدا ينتظر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينبغى أن نحرم "أبيكتيت" وصف الشجاعة ؟ § ٧ - فى غرق أو مرض - يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة فى أحد الطرفين أو فى الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس في أجملها وأمجدها ؟ إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يتراءى فيها الموت محفوفًا بالخطر الأعظم والأجدد معا . إنما هنا لك أيضا ما يبرر تلك التشاريف التي تتبالغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ — على هذا إذن الرجل الذي يمكن أن يسمى شجاعا حقا هو ذلك الذي يبقى بلا خوف أمام موت جميل ، أمام الأخطار التي يمكنها في كل لحظة أن تذهب به ، وهذه الأخطار هي على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ — ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يعتريه الخوف سواء في العاصفة أم في الأمراض فليس هو ورجال البحر سواء . ففي هذه الظروف يجوز على الرجال الأشجع ما يكون أن يأسوا من النجاة ويأسفوا على موت لا مجد فيه ، في حين أن الملاحين يحتفظون على ضد ذلك بالرجاء الذي يستمدونه من تجربتهم وعادة مهنتهم . § ١١ — يجب أن يضاف إلى ذلك أن الشجاعة تظهر في الأحوال التي فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتي فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف في هلك بموت أو بفراق .

§ ٨ — يجدها المرء في الحرب — لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هي المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هي أخص المشاهد وأشدّها زهوا . وذلك مالا نزاع فيه .

§ ٩ — أمام موت جميل — ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا تلقاء موت خامل ظالم .

§ ١٠ — فليس هو ورجال البحر سواء — الذين يلبثون غير متأثرين والذين عدم حساسيتهم يستتبع

النقص في الشجاعة .

الباب الثامن

مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيها العقل - حد الشجاعة الحقة - إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة - السلتيون - الرجل المتهور - الصلف - الجبان - نسب الشجاعة الى المتهور والى الجبن - الانحار ليس دليلا على الشجاعة - الملخص .

§ ١ - الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع الناس بلا تمييز . وإننا نعني بالأمر الذي يخاف منه حقا ذلك الذي يفوق الطاقات العادية للإنسانية . والأمر الحقيقي بالخوف منه هو على العموم ذلك الذي يمكن أن يُفزع عقلا متمتعا بادراكه التام . غير أنه يوجد في كل ما يختص بالإنسان فروق في العظم وفروق في الكثرة والقلة . أزيد على ذلك أن هذه الفروق التي تنطبق على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التي تطمئن بدلا من أن تفزع . § ٢ - فالرجل الشجاع لا يترعزع ولكن على قدر ما هو إنسان . فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل على الضد هو يخافها كما ينبغي أن تخاف، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العقل أن تحتمل . ذلك هو عين غاية الفضيلة . § ٣ - ذلك أنه يمكن أن تخاف أكثر أو أقل مما يلزم، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ١

§ ١ - ليست واحدة بعينها - يمكن ذكر طائفة من الأمثلة على هذه الفروق . وأحيانا لأنواع ذلك الشذوذ .

- الأمور التي تطمئن - هذا التعبير له في لغتنا (الفرنسية) شئ من غير العادي ليس في اللغة اليونانية .

§ ٢ - لكن على قدر ما هو إنسان - مع أن أرسطو يبلغ في شأن الفضائل الإنسانية، يذكر الإنسان

بالشعور بضعفه .

هائلة جدًا وما هي مهية في شيء . § ٤ - ربما تأتي هذه الغلطات المتنوعة تارة من أن الانسان يخاف مالا ينبغي أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغي . وتارة أيضا من أن الخوف لا مبرر له في اللحظة التي يخاف فيها، أو من أن الانسان يخدع بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضا هذه الفروق جميعها بالنسبة للأشياء التي تطمئننا عوضا عن أن نخيفنا . § ٥ - فالذي يحتمل ويعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله ، والذي يفعل ذلك لسبب صحيح وبالكيفية الملائمة في الوقت الملائم ، والذي يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه الأوضاع . ذلك هو رجل الشجاعة ، لأن الرجل الشجاع يألم ويعمل بتقدير للأشياء صحيح وطبقا لأوامر العقل .

§ ٦ - إن غاية كل الأفعال الخاصة هي دائما مطابقة لخلق الفاعل ، ولما أن الشجاعة هي واجب على الرجل الشجاع ، فالغاية التي يرمى إليها في كل واحد من أفعاله هي مطابقة لهذا الغرض الشريف . وكل شيء ليس معنا إلا بالغاية التي يحل

§ ٤ - هذه الغلطات المتنوعة - ينبغي أن يقارن تحليل الشجاعة هذا بتحليل أفلاطون وعلى الخصوص في "لاشيس" ص ٣٧٨ من ترجمة كوزان . ثم في "القوانين" الجزء الأول ص ٢٦ وما بعدها ص ٦١ وما بعدها . وفي "الجمهورية" ك ٣ ص ٢١٣ وما بعدها . ويمكن أيضا مراجعة "اكسينوفون" مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

- أو من أن الانسان يخدع - يظهر من أرسطو هنا ميل لم يقصده بلاشك نحو النظرية الأفلاطونية .

§ ٥ - بتقدير للأشياء صحيح - ليس معنى ذلك ردّ الفضيلة تماما الى العلم المجرد . بل معناه تقرير أن المرء لا يفعل الخير إلا لأنه يعلم ما يجب أن يفعل . وهذا قريب من الحكم بأنه متى فعل الانسان شرا فانه لا يعلم ما يفعل .

- وطبقا لأوامر العقل - مبدأ أفلاطوني قد التقطته الرواية وعممته .

عليها، وبالنتيجة إنما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحققة .

§ ٧ - أما الأخلاق المعيبة هنا بالإفراط فالذى منها هو العدم التام لكل نوع من الخوف فهو لم يسم باسم خاص، وقد سبق بنا أن نبهنا الى وجود كثير من المراتب التي لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون . إنه عدم إحساس على الإطلاق بالألم متى ذهب الانسان الى حد أن لا يخاف لا زلزلة الأرض ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن "السليتين" كذلك كانوا يفعلون . والذي عيبه هو إفراط الطمأنينة تلقاء الأخطار الحققة يسمى متهوراً . § ٨ - وقد يظهر المتهور أحيانا بأنه ليس إلا صلفاً ومراثية في الشجاعة . فانه يريد أن يسند الى نفسه ظاهر ما هو الرجل الشجاع في الحقيقة تلقاء المخاوف . ويقلد الرجل ذا القلب في كل ما يمكنه تقليده فيه . § ٩ - لذلك كان هذا الخلق في أكثر الأحيان ليس إلا مزيجاً من الإقدام والجبن . وإن هؤلاء الناس المملوئين حدة متى لم يكن شيء يخاف، لا يعرفون البتة أن يقتحموا الخطر الحق . § ١٠ - والذي عيبه الإفراط في الخوف فهو

§ ٦ - الشرف والواجب - هذا في الواقع هو المصدر الحق الأكيد للشجاعة، غير أن أرسطو ربما لا يحسب حساباً للاستعدادات الطبيعية التي تشغل هنا مركزاً كبيراً .

§ ٧ - وقد سبق بنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠

- "السليتين" - أو الغالة . راجع الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ١ حيث هذه المعاني مفصلة أكثر منها هنا .

§ ٨ - المتهور أحيانا - إن المتهور بمعنى الكلمة لا يتقهقر أمام الخطر وليس نخوراً . ولكن يجب أن يلاحظ أن أرسطو يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفي الحق أن الذين يتقدمون أكثر من اللازم قد يضطرون غالباً الى التقهقر .

جبان، لأن أنواع الخطأ التي ذكرناها والتي تجعل الانسان يخضع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التي بها يلزم أن تخاف هي وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتنبه . انه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص في الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ - وبالتبع يجد المشقة الكبرى في ادراك الرجاء لأنه يخاف دائما ، في حين أن المقدام هو على ضد ذلك تماما لأن الطمأنينة هي شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ - على هذا فالجبان والمتهور والشجاع هم مادم بالاضافة الى الموضوعات أنفسهم . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة، بعضهم يخطئ بالافراط، والآخرون بالتفريط، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا قويا ويفعل كما يهدى إليه العقل . الناس المتهورون يندفعون بجدة إلى ما بين يدي الخطر، لكن متى جاء الخطر تفهقوا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل ملأى بالسكينة .

§ ١٣ - يمكننا حينئذ أن نكرر أن الشجاعة هي وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تلقى في قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التي بينهاها وأن

§ ١٠ - التي ذكرناها - في أول هذا الباب ر . ف ٤

- بعدم الطمأنينة - لا يعرف أن يطمئن نفسه عندما يحكم العقل بأنه لا يوجد ما يخيف .

§ ١١ - إدراك الرجاء - عبر المتن بكلمة واحدة هي أقوى من هاتين الكلمتين اللتين اضطررت للتعبير بهما .

§ ١٢ - بالاضافة إلى الموضوعات أنفسهم - أي موضوعات الخوف والطمأنينة .

- لكن متى جاء الخطر - نكرير لما قبل آتيا .

الشجاعة الحققة تقتحم الخطر وتحتمله، لأن الواجب يقضى باحتماله، أو لأنه يكون من الخجل التخلي عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة، ذلك ليس من شأن رجل الشجاعة، بل هو حرى بالجبان. وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء، وحينئذ لا يُقتحم الموت لأن اقتحامه جميل، إنما يُطلب الموت فقط لأنه يراد اتقاء الألم بكل ثمن .

فالشجاعة إذن هي تقريبا كما رسمنا .

§ ١٣ - فان الموت فرارا من الاملاق - هنا يحزم أرسطو الانحار كما حرّمه من قبل أفلاطون والفيثاغوريون .

- بل هو حرى بالجبان - هذا الحكم قاس ولكنه حق .

- اتقاء الألم بكل ثمن - يثبت هذه الملاحظة كثير من الحوادث المؤلمة .

الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال "هوميروس" . الجنود المطيعون خوفا من رئيسهم - (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند المدربين على الحروب . الجند هم غالبا أقل اقدا ما من أهالى المدينة . واقعة هرميوم - (٣) شجاعة الغضب . نتائج الغضب . لو كان فى الغضب تدبر لصار شجاعة حقّة - (٤) الشجاعة التى تأتى من الثقة بالنجاح . الاقدام والثبات فى الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجهل وأنها لا تقف أمام الخطر الحق .

§ ١ - اللغة العادية تميز أيضا أنواعا أخرى من الشجاعة ، يمكن أن يعدّ منها خمسة أصلية . بديا الشجاعة المدنية التى تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التى وصفناها آنفا . فان أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار اتقاء للعقوبات أو الإهانات التى يوعدهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات التى يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر همة يظهر أنها هى التى عندها الجبن مذموم والشجاعة موضع للتشريف . § ٢ - أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميد" و "هكتور" . إذ يصيح هكتور :
"يوليداماس بادئ بدئ سيلومنى" .

- الباب التاسع - فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفى الأدب إلى أويديم ك ٣ ب ١

§ ١ - يمكن أن يعد منها - لا يعنى أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك البتة . وإن خمسة الأنواع التى يذكرها هى فى الواقع مختلفة جد الاختلاف .

- الشجاعة المدنية - عبارة أرسطو بالضبط هى « الشجاعة السياسية » وإن الأمثلة التى يوردها تبين فكرته خير بيان .

- التى وصفناها آنفا - يعنى الشجاعة الحقّة .

§ ٢ - إذ يصيح هكتور - الياذة . النشيد الثانى والعشرين ، البيت ١٠٠

وإذ يقول "ديوميد" :

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطروديين :
لقد أكرهت ديوميد على الفرار".

§ ٣ — إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما عداها من الشجاعة التي تكلمنا عليها بادئ الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هي أيضا لأن مصدرها حياة شريف ورغبة في الخير . فما تطمع فيه إنما هو الشرف ، وما تخشاه إنما هو اللوم الذي يكون عارا . § ٤ — وقد يمكن أيضا أن يوضع في صف أهل المدينة أولئك الذين يخضعون للإكراه الذي تضربه عليهم أوامر رؤسائهم . ومع ذلك فإن هؤلاء أخطأ درجة من الأولين لأنهم يعملون ليعامل حياء شريف ولكن بالحرى بعامل الخوف ، وإن ما يريدون اتقاه أكثر هو العقاب لا العار . فإن الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يعملون لهم من أوامره ضربة لازب . وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فارا عن فته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

— "ديوميد" — الايلاذة . النشيد الثامن ، البيت ١٤٨ وإن أرسطو ليركر هذا الشاهد المختص "بهكتور" في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أوديم .

§ ٣ — التي تكلمنا عنها بادئ الأمر — الشجاعة في عظمتها وفي حقيقتها . راجع الباب السابق .

§ ٤ — يقول "هكتور" — ربما أخطأ أرسطو في أن نسب الى "هكتور" ما هو منسوب الى "أغاممنون" من التهديدات . الايلاذة النشيد ٢٢ البيت ٣٩١ وإنه يستشهد أيضا بهذين البيتين في كتاب السياسة ر . ك ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من ترجمتي الطبعة الثانية . ولكنه في كتاب السياسة عزاهما الى "أغاممنون" . ومع ذلك ففي الموضوعين مخالفة لنص "هوميروس" كما هو بين أيدينا الآن . وإن الذي أوقع أرسطو في الخطأ هو أن "هكتور" يعبر عن الفكرة عنها بعبارة مختلفة في موطن آخر من الايلاذة . راجع ذلك الموطن النشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ — ذلك هو ما يصنعه أيضا القواد حينما يأمرهم بأن يضرب بلا شفقة أولئك الجنود المتخلفون، أو حينما في أحوال أخرى يصفون جنودهم أمام خنادق . أو عقبات أخرى من هذا القبيل . فإن ذلك هو دائما إكراه يأتونه . ولكن الانسان لا ينبغي أن يكون شجاعا بالاكراه أو بالضرورة ، بل يلزم أن يكون شجاعا لأن من الجليل أن يكونه .

§ ٦ — التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضا فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرتئى أن الشجاعة هي علم . لقد تستطيع الخبرة أن توجد شجعانا في كثير من الأحوال المختلفة ، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر في أمور الحرب ، لأنه في كثير من ظروف الحرب يتلاشى الخطر أمام أعين الجنود المجربين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع في طرفة عين ، وغالب أمرهم أنهم اذا ظهوروا بمظهر الشجعان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ — وهناك نتيجة أخرى للخبرة وهي أنها تعلمهم أن يفعلوا ضد العدو فعلا كثيرة وأن يقوا أنفسهم في الدفاع وفي الهجوم ، والفضل في ذلك راجع الى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل واتقاء العوارض في آن واحد .

§ ٥ — لأنه من الجليل أن يكونه — وبعبارة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ — ساغ لسقراط أن يرتئى — راجع « اللاشيس » ص ٣٧٢ و ٣٧٨ و ٣٨٥ ترجمة مسيو ف . كوزان . و « الفروطاغوراس » ص ١٢٢ ... الخ . يرى أن أرسطو مع أنه يبطل نظرية أفلاطون يقصد الى ايضاحها بل الى تبريرها في بعض النقط .

— أنها تنفع العسكر في أمور الحرب — غير خاف قيمة العسكر المعتادين على الحرب .

§ ٧ — نتيجة أخرى — ملاحظة حقة .

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاتلون أناسا عزلا، كما يصارع من مهنتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا، لأنه في المصارعات من هذا القبيل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون الزال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أبدانا . § ٩ - يصير العسكر جبنا متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أحط كثيرا في العدد والحول الحربى . فتراهم إذن أول الفارين في حين أن الأهالى يثبتون في مراكزهم ويعرفون أن يموتوا دونها . فلقد شوهد هذا التناقض في "هرميوم" فان الأهالى استحووا أن يفترقوا وبدأ لهم أن آثروا الموت على أن يشتروا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تقدموا بادئ الأمر لركوب الخطر مقتنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء، سارعوا الى الهزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

§ ١٠ - أحيانا أيضا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشته به ، فيعد رجالا شجعانا أناس ينعشهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المفترسة إذ تنقص

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم - تشبه حسن وحق جدا ، فان الجنود الطيبة بها نوع من احتقار العدو يساعد كثيرا على الظفر .

§ ٩ - يصير العسكر جبنا - إن تاريخ الحرب به الف مثل من هذا القبيل .

- هرميوم - موضع من اليوسيا في مدينة كورونى ، حيث قتل العسكر اليوسيون . وأما أهالى كورونى الذين غلقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هارين فانهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى أخرج رجل منهم . ر . ر . شرح أسطراط .

- حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شيء - أسطراط على آثار ايفور وآخرين من المؤرخين ينسب فرار العساكر اليوسية الى الخوف الذى اعتراهم حيناً رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها . فاذا انخدع الانسان في هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة في الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شيء كالحفيظة يحمل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال ”هوميروس“ :

”إن الغضب الذى شعر به قد ضاعف قواه“

أو قوله :

”يوقظ في صدره قوته وغضبه“

أو قوله :

”وقد نفخ الغضب الحاد منخريه ...“

وكان دمه المضطرب يغلى في قلبه“

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من يقظة وسورة .

§ ١١ — الناس الشجعان حقا لا يفعلون إلا بإحساس الشرف، وما الغضب إلا ليساعدهم ويشد في أعضادهم . أما الدواب فهي على الضد لا شجاعة لها إلا بتعريض الألم فيلزم أن تُضرب أو أن تخاف، فهي لا تقصد الى الانسان البتة متى تركت بسلام في غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد مسها الألم أو أخذ منها الغضب تلقى بأنفسها في الخطر من غير أن تبصر بشيء مما يهددها .

§ ١٠ — ان الغضب الذى شعر به — الالياذة . النشيد ١٦ البيت ٥٢٩

— فى صدره — الاوديسية . النشيد ٢٤ البيت ٣١٨

— الغضب الحاد — شرح ما قبله ...

— دمه المضطرب — هذا البيت لا يوجد الآن فى النص الحالى ”هوميروس“ .

§ ١١ — إلا بإحساس الشرف — ذلك فى الواقع هو الشجاعة الحقّة . ولا يمكن بهذا المعنى أن يقال

على حيوان إنه شجاع .

وعلى هذا الحساب الحير أنفسهم متى جاءت كان عندها من الشجاعة، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك علفها . كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الزنا يفعلون في الغالب فعلا من الجرأة بمكان .

§ ١٢ - حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التي تدفعنا قسرا الى الخطر بواسطة ألم أو غضب تكون من الشجاعة . ومع ذلك فان الشجاعة التي يظهر أنها أكثر ملاءمة للطبع هي تلك التي يولدها فينا الغضب ، بل قد تصير الشجاعة الحقبة متى أمكن الغضب أن يضم اليه التدبر والاختيار الحر لغرض معقول . ومع ذلك فان الغضب هو دائما إحساس مؤلم ، على ضد الانتقام فانه لذة . حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى التزل بهذه الشهوات ، لكن هذا لا يفيد أن عنده شجاعة . لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل الهادى ، بل هذا ليس إلا الشهوة . فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن لهذه الاحساسات شها بالشجاعة بعض الشيء .

§ ١٣ - كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة في النجاح . فليس به هذا القدر من الطمأنينة في الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

- الحير أنفسهم متى جاءت - إشارة الى التشبيه المشهور الذى استخدمه "هوميروس" ليمثل "إياكس" بكونه لم تخفه هجمات الطرواديين كما لا يخاف حمار جانع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها .

- فعلا من الجرأة بمكان - ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

§ ١٢ - إحساس مؤلم ... لذة - حينئذ الألم أو اللذة هو الذى يدفعنا الى أفعال الشجاعة ، وليس هو بعد إحساس الشرف أو الواجب ، فالشهوة هي التي تجذبنا كما يقوله أرسطو .

§ ١٣ - كذلك لا يكون الانسان شجاعا - هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء عديدين . فوجه الشبه في هذا هو أنه في جهة وفي الأخرى تظهر عليه الطمأنينة . لكن الناس الشجعان حقا لا يستمدون هذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التي بينها آتفا . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شيء . § ١٤ - فما هم بأقل خداعا لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا مليئون دائما بالرجاء . لكن متى لم يحى الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار . على ضد ذلك رجل الشجاعة الحق كما رأيناه ، يتجشم كل ما هو مخوف ، أو ما هو كذلك في ظاهر الأمر لدى قلب الانسان ، بسبب أن احتمال الخطب جميل ، وأنه يكون من الخزي أن لا يقتحمه . § ١٥ - ترى أيضا لماذا يرى أن في احتفاظ المرء باقدامه وسكينته في الأخطار الفجائية من الشجاعة الحق أكثر منها في الأخطار المتوقعة من قبل بزمن طويل . لأن الاقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذي تعودده وأنه قليلا ما يأتى من التدبر الذى رتب من قبل . فان الأخطار التي توقعها الانسان من قبل يمكنه قبولها باعتبارات شتى وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة في الماضى هي وحدها التي تقودنا في الأخطار غير المنتظرة والفجائية .

- وجه الشبه - بين هذه الشجاعة الثانوية وبين الشجاعة الحق .

- التي بينها آتفا . ر . الباب السابق .

- يظنونهم الأشد قوة - تلك كانت شجاعة الجند المدربين التي ذكرت آتفا .

§ ١٤ - كما رأيناه - في الباب السابق .

- جميل - هذا هو التنبيه السابق آتفا .

§ ١٥ - في الأخطار الفجائية - إيضاح حسن لواقع لا جدال فيه . وعلى هذا يعجب الانسان

بشجاعة "فريسيوس" الذي لم يتحرك لما رأى لجأه فيل "فريهوس" .

§ ١٦ - وآخرا قد يكفى أحيانا جهل الخطر للظهور بالشجاعة . فالذين لا يستمدون ثباتهم إلا من هذا الجهل لا يختلفون كثيرا عن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل في الظفر . لكنهم أيضا أقل استحقاقا للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم ، في حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرا ، فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض الملاحظات . أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ما حسبوا ، أسرعوا الى الفرار . ذلك هو ما وقع ”للأرجيين“ الذين وقعوا على ”الاسبارتين“ ظانين أنهم من أهالي ”سيسيونيا“ .

§ ١٧ - يمكن إذن أن يرى جليا مما تقدم من هم أهل الشجاعة الحققة ، ومن ليس لهم منها إلا الظاهر التافه .

§ ١٦ - وآخرا - الضرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التي لا تنجى . إلا من الجهل .

- أدنى احترام لأنفسهم - أظن أن هذه هي فكرة أرسطو الحقيقية . وإن كانت عبارته قد استتبت تأويلات مختلفة .

- ”للأرجيين“ - ”إكسينوفون“ في تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ طبعة فيرمان ديدوت يروى هذه الواقعة بشئ من التفصيل .

الباب العاشر

الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصارعون - الفضيلة على العموم
تقتضى ضخماً ومجهودات مؤلمة - خاتمة نظرية الشجاعة .

§ ١ - ولو أن الشجاعة ترجع الى أحاسيس الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتها بهذين الاحساسين ليست واحدة بعينها . فانها يزداد ظهورها في الاحوال التي هي موضع للخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد ويبقى في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذاك الذي لا فضل له الا في تجويد اختيار الاسباب لطمأنينته . § ٢ - حينئذ يشترط في من يسمى شجاعاً الصبر على المشقات المؤلمة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة لكونها أمراً صعباً جداً يكون الثناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة . § ٣ - ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائماً شيء لذيذ جداً، وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تحجب عنا جاذبها القوي . يمكن أن يشاهد

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ - الى أحاسيس الخوف والطمأنينة - راجع التنبيه الذي ذكرته في سبق على لفظ "الطمأنينة" .
- في الأحوال التي هي موضع للخوف - ذلك في الواقع هو المعنى العادي للشجاعة في الأذهان . على أن المعنيين يشبه أحدهما بالآخر الى حد ما . ولا يستطيع الانسان أن يطمئن نفسه إلا حيث يكون للخوف محل .

§ ٢ - كما قد قيل - لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت المشهور الذي قاله "هزيبود" . "الأعمال والأيام" ص ٢٨٠ من طبعة « فيرمين ديدو » وانظر أيضاً « فروطاغوراس » ص ٧٧ ترجمة فيكتور كوزان .

بسهولة شبه هذه الظاهرة في مباراة الجباز . فان الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقا لذينة جدا لديهم . إنما هي التاج ، إنما هي الكرامات التي يطمعون فيها ، غير أن الضربات التي تصيبهم مؤلمة ، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذي يلقونه حقيق به أن يكون شاقا جدا . ولما أن المضار في ذلك عديدة ، والغرض المقصود هو مع ذلك غير جليل ، فيظهر أن لا شيء في كل ذلك يسحر النفس . § ٤ — اذا كان الأمر كذلك واذا أمكن أن يقال هذا بالنسبة للشجاعة أيضا ، يكون الموت والجروح عند الرجل الشجاع أمورا شاقة ، وأنه لا يتعزز لها إلا اذا كان مكرها . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل ، ولكن كلما كانت فضيلته كاملة ، وبالتبع سعادته تامة ، كان أسفه من الموت أشد ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها ، وحرمانه النفس أنفس النعم التي هو يقدرها حق قدرها ، ذلك إنما هو ألم شديد . ومع ذلك لا ينقص من شجاعته شيء ، بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هذه النعم الشرف الذي يكسبه في الحروب . § ٥ — على أنه في تعاطي كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة ، ولا يمكن أن توجد فيها لذة الا بمقدار ما يقدر لغاياتها .

§ ٣ — في مباراة الجباز — لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول إن من الشجاعة أعمال الجباز . بل يورد فقط مثلا ليثبت أن الانسان يجهد أحيانا نفسه بالمتاعب في سبيل مكافأة ضئيلة .

§ ٤ — اذا كان الأمر كذلك... للشجاعة — التشبيه ليس غاية في الضبط وإن جزاء الشجاعة عظيم جدا ما دام أنه رضا السرية الذي يتولد من القيام بالواجب .

§ ٥ — بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة . هذه هي فكرة ” كنت “ في مقاله الشهيرة على معقول الواجب . ولا أدري اذا كان أفلاطون والرواقيون يكونون من رأى ” كنت “ وأرسطو . راجع ” انتقاد العقل العملي “ ص ٢٦٩ ترجمة برني .

§ ٦ — على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هذه العواطف هم الأكثر مهابة والأشد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم منزلة أخرى . غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار وليجعلوا حياتهم عوضاً لأجر زهيد .

§ ٧ — هاك ما لدينا أن نقوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من أن يكون فكرة مضبوطة نوعاً من ماهيتها مما قد ذكر .

§ ٦ — لا شيء يمنع — يظهر أن هذه الجملة تتعلق بما قد قيل آنفاً على شجاعة الجند وأنها هنا ليست في محلها .

ان نظرية الشجاعة في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم واردة على هذا النحو تماماً أو تقريباً . وإن أرسطو يفصل فيها كذلك خمسة أضرب للشجاعة . والفارق هو فقط أن هذه الخمسة الأضرب ليست مرتبة على هذا الترتيب .

الباب الحادى عشر

فى الاعتدال (العفة) وأنه لا يطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات الشم إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللمس على العموم - مثل " فيلوكسين الأركسي " - خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزر ووحشى معا - عدم الاعتدال لا يجمع حتى باللمس الا فى بعض أجزاء البدن .

§ ١ - لتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء

غير العاقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم فى كل ما يتعلق باللذات ، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك ، وليس التعلقان على سيرة واحدة ، ومع ذلك فان الفجور الذى يجتاز كل الحدود يظهر فى الأشياء أعيانها على السواء ، ولتقتصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هى التى ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ - ولنقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن ، وأتخذ مثلاً لذلك الطمع وحب العلم . لا شك فى أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يتمتع تمتعا حادا بالشئ الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال ، بل نفسه هى التى تشعر بهما . لا يقال على انسان بالنسبة الى لذات من هذا القبيل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ٢

§ ١ - الأجزاء غير العاقلة للنفس - راجع ما سبق أتفا من تقسيم أجزاء النفس ك ١ ب ١١ ف ٩ إن الجزء غير العاقل هو ذلك الذى كل عمله أنه بطبع العقل ولا حظ له منه . هذا هو موضع الفضائل الأخلاقية كما أن الجزء العاقل هو مقر الفضائل العقلية .

- قلنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - إنه معتدل أو غير معتدل - يمكن أن ينبه هنا التنبيه الذى أتاه أرسطو فيما يلى فيما يخص بلذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يجاوز بهما الى أبعد مما ينبغى . ويمكن أن يخطئ المرء فهما اما بالافراط واما بالقرىط .

الى اللذات الأخرى التي ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثروة وحكاية القصص
ويقضون أيامهم في أشد الأشياء تفاهة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . لكنا
لا نسميهم عديمي الاعتدال لاهم ولا الذين يحزنون بلا حساب لفقد أموالهم أو أصدقائهم .
§ ٣ — الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن ، بل لا على كل اللذات البدنية
بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات
التي تثيرها الألوان والصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين .
ومع ذلك يمكن أن يقرر الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى في اللذات
من هذا القبيل يمكن إما أن يتمتع بها كما ينبغي ، واما أن يُفسد فيها سواء بالافراط
أو بالتفريط . § ٤ — ويجرى هذا المجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكر
البتة في أن يسمى عديمي الاعتدال حتى أولئك الذين يفرضون في تعاطي الموسيقى
وأعمال التمثيل ، كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغي أن يكون .
§ ٥ — كما أنه لا يقال ذلك فيما يختص بالروائح إلا أن يكون غير مباشرة
وبالواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البحور
إنهم عديمو الاعتدال في أمر الروائح ، بل نقوله بالحرى على أولئك الذين يحبون رائحة
الأعطار والتوابل ، لأن الناس عديمي الاعتدال يتلذذون بهذه الروائح من حيث إنها
تذكرهم أعيان الأشياء التي يرغبون فيها بشغف . § ٦ — وربما رأى أناس آخرون

§ ٣ — الاعتدال — هذا هو ميمزه الحقيقي حينما يراد تمييزه بوجه عام وحينما لا يطبق على الملكات
المعنوية ببعض قيود لغوية .

§ ٥ — إلا أن يكون غير مباشرة — يعنى بالتذكّار الذي تثيره هذه الروائح أو بالوجدانات التي
توقظها .

— الأشياء التي يرغبون فيها بشغف — يعنى هنا لذات الحب كما يعنى هناك الأطعمة اللذيذة .

يتلذذون عند الجوع برائحة الأطعمة وحدها . حينئذ يكون تذوق اللذائذ من هذا القبيل من شأن الانسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذى شد ما يرغب فى أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ - الحيوانات غير الانسان لا تعرف اللذة التى تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الوسطة ، فالكلاب ليس لها بالضبط لذة فى الشعور برائحة الأرانب ، ولكن لها لذة كبرى فى أكلها وإنما الرائحة هى التى تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة فى سماع خوار الثور، بل لذته فى اقتراسه . ولكنه أحس بسماع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذى يظهر أنه يلذ له . كذلك لا يفرح الى هذا القدر بأن يرى أو يلقى ”أيلا أو أى عذرية“ بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ - يرى حينئذ أن الاعتدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتدال هى غير جديرة بالانسان وأنها سبعية . § ٩ - الحواس التى ترجع اليها هذه اللذات هى اللس والذوق ، بل الذوق ربما لا يظهر أنه منها إلا الى حد محدود جدًا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فانه لا يمكن أن يصلح إلا للحكم على

§ ٦ - عند الجوع - يظهر أن هذا الاحساس محل للعذرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ - الحيوانات غير الانسان - بدهى أن الحيوانات ليست عديمة الاعتدال مادامت لا تستطيع مقاومة الغريزة التى تقودها .

- أيلا أو أى عذرية - هذه هى تعابير ”هوميرس“ بعينها . ر . الألياذة . النشيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذى سيستجوعه .

§ ٨ - التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى - يعنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يسند اليها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ - إلا الى حد محدود جدًا أو أنه معطل تماما - هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال فى كثير من الأحوال لا ينطبق إلا على حاسة الذوق . ولكن أرسطو يرد لذات الذوق

الطعوم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوقون الأنبذة أو يذوقون الأطعمة وهم يطهونها ولكنهم لا يتلذذون بهذا التذوق، أو على الأقل ليس في هذا التذوق أن يجد الشراه لذتهم، بل هي في الاستمتاع ذاته الذى لا يحصل البتة إلا باللمس فى لذات الأكل والشرب، كما فى تلك التى تسمى لذات زهرة (فينوز) . § ١٠ - فان نهما مشهورا هو "فيلوكسين الايركىسى" كان يتقنى أن يصير زوره أطول من زور "غرنيق" وهو يعتقد بحق أن لذته فى البطنة كانت تأتى من حاسة اللس وحدها . اللس الذى هو أكثر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال، وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الانسان فما ذلك من حيث إنه انسان، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشيء - مما هو بهيمى فى التمتع بتلك اللذات، وعلى الأخص فى العكوف عليها وحدها . فانه يخسر فيها حينئذ أرفع اللذات التى يمكن أن يعطيها اللس . أعنى تلك التى تحصلها الرياضات والدلوك فى الجباز والحرارة المنعشة التى تتولد عنها ، لأن اللس كما يتمتع به الشره ليس فى البدن كله ، بل هو ليس إلا فى بعض أجزاء خاصة من البدن .

الى لذات اللس ، لأن الأطعمة تلامس مباشرة سقف الحلق . ويظهر أن هذا الحلق محل نزاع، وأظن أنه كان الأولى الاحتفاظ بالتمييز العادى بين الحواس .

§ ١٠ - "فيلوكسين الايركىسى" . وفى بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفى الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا النهم المشهور . وربما كان ينبغى أن يترجم هكذا : "فيلوكسين ابن ايركيس" . ولكنى آثرت العبارة الأخرى ، فان "ايركىسى" كما هو معلوم مدينة فى "صقلية" وان المطبخ الصقلى كان ذا شهرة عظيمة فى الأزمان القديمة .

- أ أكثر جميع الحواس شيوعا - فان جميع الحيوانات بلا استثناء لها هذه الحاسة كما للانسان .

- الرياضات والدلوك - من الغريب وصفها بين اللذائذ وخصوصا جعلها لذائذ راقية بل أرق من

اللس . ذلك ذوق خاص .

الباب الثاني عشر

بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامة - رغبات خاصة وصناعية - يخطئ الانسان نادرا في أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب في الشهوات الخاصة بالانهماك فيها على أوضاع قليلة الملائمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفا منه في اللذات - عدم الشعور أمام اللذائذ هوشى. نادرا وليس من الانسانية في شئ. - مميزات الانسان المعتدل حقا .

§ ١ - بين الرغبات التي يمكن أن يشتهيها الانسان بعضها ما يكون بالبدنية عاما لجميع الكائنات ، وبعضها خاص بنا كسبناه بإرادتنا التي تضربه علينا، فلذة الغذاء مثلا هي طبيعية محضة، لأن كل انسان يرغب في الغذاء جامدا أو سائلا متى أحس الحاجة اليه . وفي الغالب يشعر بهاتين الرغبتين معا كما يشعر على قول "هوميروس" "بالرغبة في صاحبة متى كان شابا في ربيع العمر" . § ٢ - ولكن كل الناس لا يشعرون بلا استثناء برغبات بعينها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعينها . ومن ثم ترى كيف يظهر في هذا أن من الشئ ما هو خاص بنا، وهذا لا يمنع مع ذلك من أن تكون الرغبة في حقيقة الأمر طبيعية تماما . لذات البعض ليست لذات الآخرين، وبالنسبة لكل واحد منا توجد أشياء أحلى من أخرى مأخوذة بالمصادفة . § ٣ - حينئذ في أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ، بل في الغالب أيضا لا يقع الخطأ إلا الى جهة واحدة أغنى الى جهة الافراط . حينئذ أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها الى أن يشبع الانسان فوق الحد، ذلك

- الباب الثاني عشر . § ١ - على قول "هوميروس" - الايلاذة . النشيد ٢٤ البيت ١٢٩

§ ٢ - أن من الشئ ما هو خاص بنا - وهل يقف أرسطو على أمر هومر البساطة والبدنية بهذا المقدار .

§ ٣ - من النادر أن يقع الخطأ - فان الأذواق المضادة للطبع هي في الواقع أذواق استثنائية .

ذهاب بالكمية التي يتناولها الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يقنع بأن يؤتينا مجرد الرغبة في سد الحاجة . لذلك يسمى نهمين وبطنين أولئك الذين يُرضون هذه الرغبة الى ما وراء حد الضرورى . وهؤلاء هم دائما تقريبا طبائع خسيصة تسقط أنفسها بهذه الرذيلة .

§ ٤ — غير أنه على الأخص في أمر اللذات الخاصة يرتكب غالب الناس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعا . لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك تبعا للشهوات التي تستولى عليهم يجرمون ، سواء بحبهم أشياء لا ينبغي حبها ، أم بأنهم أحبوها بلا حدود ، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهيبة كما هو شأن العالمى ، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو في وقت غير لائق . وهكذا يقترف الناس عديمو الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات ، فتارة يتلذذون بأشياء لا يحق أن تلذ لهم لأنها مكروهة ، وتارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود ويتعاطونها كما يتعاطاه أجفئ الناس .

§ ٥ — حسبنا هذا القدر في إيضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط في أمر اللذات وأنه مذموم .

§ ٦ — أما المشاق فإنه لا يكفي في الاعتدال كما هو الحال في الشجاعة أن يقدر الانسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل ، وليستأهل لقب عديم الاعتدال اذا هو لم

§ ٤ — في أمر اللذات الخاصة — فلقد ميز أرسطو أنفا صنفين من اللذات : اللذات العامة لجميع الحيوانات ، واللذات الخاصة بالانسان . ويمكن أيضا أن يعنى بذلك اللذات التي هي شخصية لطائفة من الأفراد أو لأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٥ — في أمر اللذات — بناء على ما تقدم يكون الأول هو تحديد المعنى فيقال : « بعض اللذات » .

§ ٦ — لا يكفي ... أن يقدر الانسان على معاناتها — ينبغي فوق ذلك أن يعانها بنوع من الرفق ، وهذا هو الذى يقرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال في حقيقة الأمر يكاد لا يتعلق إلا باللذة ، فلا يقال على

يستطع احتمالها . وغاية ما في الأمر أن عديم الاعتدال في هذا هو الانسان الذي يتألم أكثر مما يلزم لفوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال في هذا المعنى إن اللذة هي التي تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتألم من فقد اللذة ومن الحرمان الذي يتجشمه . على ضد ذلك عديم الاعتدال فانه لشدة ما يرغب في كل ما يمكن أن يلذ له وعلى الأخص ما هو ألد عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره في إثثار موضوع لذاته على بقية الأشياء التي يضجى بها في سبيلها . لذلك هو يألم الألم الحاد طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع آماله . لأن الرغبة هي دائما مصحوبة باحساس ألم . وإني لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هي التي توجد الألم .

§ ٧ - ليس كثيرا في الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويتمتعون بها أقل مما ينبغي . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص الطبع الانساني . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأقل مواد غذائها ، تحب بعضها وتكره البعض الآخر . لكنه اذا كان هناك كائن لا شيء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة في أى شيء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . إنه ليس له اسم ، لأنه في الواقع لا وجود له البتة .

رجل إنه معتدل من أجل أنه يستطيع أن يكون له سلطان على ألمه . ومن المحتمل أن هذا الفرق القوي الدقيق كان سائغا في اللغة اليونانية كما هو في لغتنا (الفرنسية) .

- اذا هو لم يتألم من فقد اللذة - وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يكون ما صدقه في الفرنسية كما صدقه في اللغة الإغريقية تقريبا .

§ ٧ - من يخطئون بالتفريط - ربما كان أرسطو لم يتبسط في هذا الضعف الملازم للطبع الانساني مثل ما فعل أفلاطون من إيضاحه إياه إيضاحا حكيما .

§ ٨ — الانسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هنا الوسط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التي يَشْغَفُ بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحرى بكراهة لهذا الاستهتار . وعلى العموم لا يتمتع البتة بهذا الذي لا ينبغي التمتع به . ولا يعكف على الاستمتاع بأى شيء كائنًا ما كان . كذلك لا يتألم الى ما فوق الحد من حرمان . رغباته هي دائماً معتدلة على السواء ولا يتعدى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف في مآربه ، وعلى العموم يتق جميع الخطايا من هذا القبيل ، ويبحث بقدر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التي تفيد الصحة والعيشة الراضية ، بل يتعاطى اللذات التي لا تضر البتة بتلك ، والتي ليست ضدّ اللياقة ولا فوق ثروته . لأن الذي يتمشى هكذا يقدر مثل هذه اللذات بأكثر مما تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هذا الضعف ولا يعمل البتة إلا ما يقتضيه العقل القيم .

§ ٨ — الانسان الحكيم المعتدل — هذه اللوحة من وصف الإنسان المعتدل غاية في الإحكام والجمال . — ما يقتضيه العقل القيم — هذا المبدأ قد صار الصيغة العامة للرواية ، وفي الحقيقة أن جميع مبادئ علم الأخلاق منطوية تحت هذا المبدأ الذي جعله أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان عظام .

الباب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التي يطلبها الانسان بالطبع - عدم اعتدال الاطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغبته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل يجب أن يخضع الى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال .

§ ١ - يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل في باب الإرادية من الجبن .
فان منشأ اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائماً عن ألم . والانسان يطلب أول هذين الاحساسين في حين أنه يفر من الثاني . § ٢ - زد على هذا أن الألم يهدم طبع الكائن الذى يعانيه ويفسده ، أما اللذة فلا يحصل منها ما يشابه ذلك ، فهى إذن تتعلق بإرادتنا أكثر منه . ومن ثم ترى كيف أنها يمكن أن تجتز علينا اللوم بحق . وأسهل ما يكون على الانسان أن يعتاد الوجدانات التي تولدها . وفرص اللذة التي تسنح في الحياة عديدة ، وهذه العادات لا خطر منها بحسب الظاهر ، ولكن الأمر على ضد ذلك تماماً بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ - ومع ذلك فان الجبن لا يظهر أنه إرادى على السواء في جميع الأحوال متى خُص على وجه التفصيل . فانه إذا لم يكن مباشرة ألب في ذاته فعلى الأقل الظروف التي يقع فيها تسبب للانسان ألماً يخرججه عن رشده

الباب ١٣ - § ١ - أدخل في باب الإرادية من الجبن - لما كان تحليل الاعتدال قد أتى بعد تحليل الشجاعة ، كان من الطبيعي إجراء المقارنة بين المتقابلين : عدم الاعتدال والجبن .

§ ٢ - تجتز علينا اللوم بحق - ومع ذلك فان الجبن يجتز علينا من اللوم أكثر مما يجتز عدم الاعتدال ، فانه فيما يظهر أشد امتناناً وأشد تضاداً لكرامة الانسان .

§ ٣ - إرادى على السواء في جميع الأحوال - ربما كان هذا هو السبب في جعله أشد عاراً . إذ يجزّد الانسان عن إنسانيته فلا يبقى فيه الا بهيمته التي هي مستعدة لطاعة جميع الفرائز التي تسقط عليها وتسقط قدرها . - يخرججه عن رشده - ويمنعه من ضبط نفسه حتى في الظروف المعصية التي يكون الأمر فيها للواجب

ويدفعه الى حدّ أن يُلقي أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعزّة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيقى . § ٤ — بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضدّ ذلك ، فإن كل واحد من الأفعال الخاصة التى يخلى المرء نفسه تأتيها هى إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب فى أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ — ونحن نطبق هذه الكلمة عليها ، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطايا الأطفال ، لأن فيها وجه شبه . ولا يهمننا الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها ، لكن بدىهى أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلت اسمها عن الأولى . § ٦ — يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة ، لأنه ينبغى أن يرّد الى الاعتدال وأن يهذب تهديبا كل ما من شأنه أن يؤدى الى الميل للأشياء الوضيعة وينمو بعد ذلك بكيفية خطيرة . وهذه بالضبط هى الحال التى فيها الرغبة والطفل . الأطفال لا يعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة ، ولا شئ يعادل فيهم حبهم الجالح للذة . § ٧ — اذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبغى أن يتسلط عليه

— إكراه حقيقى — هذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروض نفسه .

§ ٤ — النتيجة العامة أقل إرادية — هذه الملاحظة يمكن أن تطبق أيضا على جميع الرذائل . وعلى هذا المعنى قال أفلاطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ — على خطايا الأطفال — لفتنا (الفرنسية) ليست كاللغة اليونانية فى صلاحيتها لهذا اللاحق .

ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر نزقهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ — أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة — وعلى هذا فى اللغة اليونانية نفسها هذان المعنيان

مختلفان الى حدّ لا يمكن أن تتطبق عليهما الكلمة بعينها بدون شطط ما .

— الرغبة والطفل — هذا التقريب هو الذى أفضى الى التعبير بعبارة واحدة .

§ ٧ — جزء النفس هذا — الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أهليه أنه يطبع العقل .

فانه ينبو الى حد بعيد، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات في قلب الذى لا يقوده العقل . زد على هذا أن كل تعاطٍ للذة يزيد أيضا العادة الأخلاقية التى تقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الاكراه فانها تطرد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شيء ما مضاد للعقل . § ٨ — متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل، أمكن أن يسمى مطيعا مؤدبا ومعتدلا . وهذه الطاعة التى يجب على الطفل أن يظهرها فى كل سلوكه بالنسبة لأوامر مربيه هى الطاعة التى يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤدبها للعقل . § ٩ — على هذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغي البتة أن يبطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذى يقرها . لأن العاقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير . فهو لا يرغب إلا فيما ينبغي، ويرغب فيه كما ينبغي، ومتى ينبغي أن يرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل . § ١٠ — هالك ما كنا نريد أن نقول على الاعتدال .

— فيلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية فى الحكمة تجدد تطبيقات مخصبة سواء فى تربية الأطفال أم فى الحياة . § ٨ — مطيعا مؤدبا — قد استخدمت الفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار المقارنة التى يجريها أرسطو .

— الجزء الشهوى — المجرد عن العقل ر . فيا سبق لك ١ ب ١١ ف ٩ . § ٩ — الا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانسانى الا ما هو قادر على عمله . فن المحقق أن رغبات النفس المهذبة والمطبوعة منذ زمن طويل على عادات الفضيلة لا بد أن تصير خالصة من كدر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها فلن تكون رغبات فاجرة ولا غير قابلة لأن تتحقق .

انتهى الجزء الأول

ويليه الجزء الثانى، وأوله : ” الكتاب الرابع ”

اصلاح خطأ

التصدير :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٥	٤٥	للأمين	للأمير
٥	٤٥	بن	ابن
١٦	٤٥	ومساعدتهم	ومساعدوهم
٨	٤٦	على التوفيق	على طريقة التوفيق
١٢	٥٢	باللغة	باللغات

الجزء الأول :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٣٥	تعليق	البيان	الخطابة { وفي كل موطن يذكر فيه البيان يكون المراد به ترجمة (ريطوريقا)
٤	٣٩	مقدمة	بشقيهما
١٤٨	تعليق	يمكن أن يكون	يمكن أن لا يكون ... ولكنها ما يتقلونه
١٦٧	تعليق	شمشرون	شيشرون
١٩٢	تعليق	رل	زل
٤	١٩٣	متن	الصفة